گزاره‌ها

شرح فارسی کتاب مختصر المعانی

جلد دوّم

نوشته
حسن عرفان



مؤسسه انتشارات هجرت

کرانه ها

شرح فارسی: کتاب مختصر المعانی

نوشته: حسن عرفان

جلد (۲)



مؤسسه انتشارات هجرت

عرفان، حسن، ۱۳۳۶ ـ شارح.
کرانه‌ها: شرح فارسی کتاب مختصر المعانی [تفتازانی]
نوشتهٔ حسن عرفان. قم: هجرت، ۱۳۷۵.
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان روی جلد: کرانه‌ها: شرح فارسی مختصر المعانی تفتازانی این کتاب شرحی است بر مختصر المعانی تفتازانی که خود شرحی است بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی که آن نیز تلخیص بر مفتاح العلوم سکاکی است.
شابک دوره ISBN 964-5875-11-0
شابک(ج. ۲) ISBN 964-5875-25-0
۱. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح ـ نقد و تفسیر. ۲. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر، ۵۵۵ ـ ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم ـ نقد و تفسیر. ۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی ـ نقد و تفسیر. ۴. زبان عربی ـ معانی و بیان. الف. خطیب قزوینی، محمدبن عبدالرحمن، ۶۶۶ ـ ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح. شرح. ب. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر ۵۵۵ ـ ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم. شرح. ج. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ ـ ۷۹۲؟ق. مختصر المعانی. شرح. د. عنوان. هـ عنوان: مفتاح العلوم. شرح. و. عنوان: تلخیص المفتاح. شرح. ز. عنوان: مختصر المعانی. شرح.
۸۰۸۳۶۴ت ۶ خ / ۲۰۲۸ PJA ۸۰۸/۰۴۹۲۷
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۲۹۶-۷۵م



مؤسسهٔ انتشارات هجرت
نشانی / قم، خیابان معلم ـ کوچهٔ شمارهٔ ۶ ـ پلاک ۱۰۰
صندوق پستی / ۱۹۳ تلفن / ۷۷۴۲۴۵۹ فاکس / ۷۷۴۰۸۷۷

کرانه‌ها / شرح فارسی کتاب مختصر المعانی / جلد دوم

تألیف / حسن عرفان

ناشر / مؤسّسهٔ انتشارات هجرت
چاپ پنجم / تابستان ۱۳۸۹
چاپخانه / سرور
تیراژ / ۱۰۰۰ نسخه

شابک / ۰ ـ ۱۱ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴ (دوره ۳ جلدی)
شابک اختصاصی / ۰ ـ ۲۵ ـ ۵۸۷۵ ـ ۹۶۴ (جلد اول)

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

باب سوم معانی: احوال مسند

- ترک مسند.
- ذکر مسند.
- مفرد آوردن مسند.
- فعل آوردن مسند.
- اسم آوردن آن.
- تقیید فعل به مفعول و مانند آن.
- تقیید به شرط .

ترک مسند

«(امّا ترکه فلما مرّ) فی حذف المسندالیه».

امّا وانهادن و رهاکردن مسند، برای همان انگیزه‌هایی است که در حذف مسندالیه بود.

«فلما مرّ»[1]: برای عللی که گذشت.

در آنجا گفتیم: مسندالیه حذف می‌شود برای:

۱ ـ احتراز از عبث. ۲ ـ تخییل عدول به اقوی الدّلیلین. ۳ ـ آزمایش آگاهی و هشیاری شنونده. ۴ ـ ارزیابی اندازهٔ هشیاری شنونده. ۵ ـ این که به وهم بیندازیم که نامش را به جهت بزرگی آن بر زبان جاری نکرده‌ایم. ٦ ـ به وهم بیندازیم که چون کوچک بوده بر زبان نیاورده‌ایم. ۷ ـ امکان انکار. ۸ ـ مشخص بودن آن. ۹ ـ ادّعای مشخص بودن. ۱۰ ـ عواملی که مانند علل گذشته است؛ مثل ضیق مقام، ترس از دست رفتن فرصت، پاسداری از وزن و ... .[2]

(کقوله):

ومن یک امسی بالمدینه رَحْلُهُ (فانّی و قَیّارٌ بها لغریبٌ)[3]

مانند این شعر: هر کس روز را سپری کند و خانمانش در مدینه است (او شادمان است). محققاً من و **«قیار»** در مدینه غریبیم.

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ٦۴ ـ ٦۲. و مختصرهای چاپ قدیم ص ۲۸ و ۲۹. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۵۸ ـ ۵٦.

۲ ـ من در اینجا دو نکته را یادآوری می‌کنم:

۱ـ مصنّف احوال مسند را با بحث **«ترک»** آغاز کرد؛ چون عدم هر پدیده‌ای پیش از وجود آن است.

۲ ـ مصنّف در مسندالیه به **«حذف»** و در مسند به **«ترک»** تعبیر کرد.

۳ ـ این شعر درکتاب سیبویه، ج ۱، ص ۵۰، و در مغنی، باب رابع، ص۲۴۵، و حاشیهٔ باب خامس، ص ۳۲۷، و در جامع الشواهد به صورت **«فمن یک»** ضبط شده با فاء، ولی در نسخه‌های مطوّل و مختصر به گونهٔ **«و من»** نگاشته شده با واو.

شرح واژه‌ها

«**من**»: شرطیه است و جوابش حذف شده؛ مثلاً «**فهو مسرور**» بوده.

«**یک**»: فعل شرط و مجزوم است؛ اصل آن «**یکون**» بوده «**واو**» و «**نون**» آن حذف شده.

«**امسی**»: یا ناقصه است و ضمیر مستتر درآن، اسمش، «**بالمدینة رحله**» خبرآن. و یا تامّه است و «**رحله**» مبتدا و «**بالمدینة**» خبر آن.

«**الرّحل هو المنزل و المأوی**».

«**رحل**» به معنی خانه و جایگاه است.

«**و قیّار اسم فرس او جمل للشاعر**».

«**و قیّار**» نام اسب یا شتر شاعر است.

برخی نیز گفته‌اند: نام غلام او بوده.

«**و هو ضابئ‌بن الحارث**».

و آن شاعر «**ضابئ‌بن الحارث**» است.[1]

«**کذا فی الصحاح**».[2]

همین گونه در «صحاح» آمده.

«**ولفظ البیت خبر و معناه التَّحَسُّرُ والتَّوجُّعُ**».

این شعر، لفظاً خبریّه است لیکن معنای انشایی دارد و برای ابراز اندوه و حسرت آمده.

---

۱ ـ «ضابئ‌بن حارث» از شعرآفرینانی است که همزمان با عثمان می‌زیسته. گفته‌اند: یک سگ شکاری از قبیله‌ای به عاریت‌گرفت؛ هنگامی که از او بازخواستند، به آنان ناسزا گفت. عثمان او را طلبید تا تنبیه‌اش کند. وی با کاردی که پنهان کرده‌بود می‌خواست عثمان را ترور کند؛ از این‌رو دستگیر و در مدینه زندانی شد. و این شعر از سروده‌های وی در زندان مدینه است.

سیبویه نیز به این شعر استشهاد کرده. کتاب سیبویه، ج ۱، ص ۵۰. و راهنمای دانشوران، ج ۲، ص ۹۱.

۲ ـ «**صحاح**»، کتابی است در لغت، نوشتهٔ «**اسماعیل بن حمّاد جوهری**». این کتاب در بیروت به چاپ رسیده و با تحقیق «**احمد عبدالغفور عطّار**» در شش مجلّد به اضافهٔ یک مجلّد مقدمه منتشر شده.

متن عبارت صحاح چنین است:

«**وقیّارٌ: اسم جملِ ضابئ‌بن الحارث و قال:**

فَمَنْ یکُ اَمْسی بالمدینة رَحْلُهُ ‌ ‌ ‌ ‌ فانّی وقیّارٌ بها لغریبٌ

برفع قیّار علی الموضع». صحاح، (چاپ انتشارات دارالعلم للملایین) ج ۲، ص ۸۰۱.

«فالمسند الِی قیّار محذوف».

خبر **«قیّار»** حذف شده.

شارح گفت: خبر قیّار حذف شده و **«لغریب»** را خبر **«قیّار»** قرار نداده؛ چون دخول لام بر خبر غیرنواسخ، شاذ است.[۱]

«لقصد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناءً علی الظاهر مع ضیق المقام بسبب التوجّع و محافظة الوزن».

خبر **«قیّار»** برای این انگیزه‌ها حذف شده:

۱ ـ کوتاه کردن سخن.

۲ ـ گریز از بیهوده آوردن در ظاهر؛ (چون در واقع مسند، رکن سخن است).

۳ ـ تنگنای مقام؛ از این‌رو که شاعر دردمند بوده.

۴ ـ پاس داشتن وزن شعر.

«و لایجوز اَنْ یکون «قیّار» عطفاً علی محل اسم اِنَّ و غریب خبراً عنهما؛ لامتناع العطف علی محلّ اسم اِنَّ قبل مضیّ الخبر لفظاً او تقدیراً».

و جایز نیست که **«قیار»** بر محل اسم اِنَّ عطف گردد و **«غریب»**، هم خبر اِنَّ و هم خبر **«قیار»**؛ باشد زیرا عطف بر محل اسم اِنَّ قبل از آمدن خبر اِنَّ در لفظ یا در تقدیر جایز نیست.

توضیح:

اگر **«غریب»**، خبر **«انّ»** و **«قیار»**، هر دو باشد لازم می‌آید که دو عامل ـ یکی اِنَّ و دیگری ابتدائیّت ـ در **«غریب»** عمل کند و توارد دو عامل بر یک معمول صحیح نیست. و به همین دلیل شارح گفته: **«لایجوز»**.[۲]

و برای این که توارد دو عامل بر یک معمول نشود، یا باید خبر اِنَّ لفظاً قبل از معطوف

---

۱ ـ مثل **«اُمُ الحلیس لعجوزٌ»** که بسیاری گفته‌اند: اصلاً لام ابتداء نیست، بلکه لام زایده است.

۲ ـ برخی گفته‌اند: علت عدم جواز، مفرد بودن **«غریب»** است.

بی‌گمان این نظریّه درست نیست؛ چون به قول دسوقی وصف **«فعیل»** می‌تواند خبر مفرد و غیر مفرد قرار بگیرد.

مثل: **«والملائکة بعد ذلک ظهیر»** [تحریم / ۴]. و مانند: **«هی رمیم»** [یس / ۷۸]. که **«ظهیر»**، خبر **«ملائکه»** و **«رمیم»**، خبر **«هی»** قرار گرفته؛ و مراد از **«هی»** جمع است.

بیاید، همچون «**اِنَّ زیداً قائمٌ و عمروٌ**». که «**قائمٌ**» لفظاً پیش از معطوف آمده.

و یا باید تقدیراً پیش از معطوف بیاید، چون: «**انّ زیداً و عمروٌ قائمٌ**» که «**قائم**» خبر «**اِنّ**» و تقدیراً بر عمرو مقدم است؛ از این رو که معطوف‌علیه بر معطوف پیشی دارد. و در تقدیر چنین می‌شود: «**اِنّ زیداً قائمٌ و عمروٌ قائمٌ**».

«و اَمّا اذا قَدّرنا له خبراً محذوفاًفیجوز اَنْ یکون هو عطفاًعلی محلّ اسم اِنّ؛ لِانَّ الخبر مقدّم تقدیراً، فلایکون مثل «اِنّ زیداً و عمروٌ ذاهبان» بل مثل «اِنَّ زیداً و عمروٌ لذاهب» و هو جایزٌ».

امّا اگر خبر «**قیار**» را محذوف بگیریم جایز است که «**قیار**» بر محلّ اسم «**اِنَّ**» عطف شود؛ چون خبر اِنَّ تقدیراً مقدّم است؛ (زیرا معطوف‌علیه بر معطوف پیشی دارد). آنگاه شعر «**فانّی و قیار**» مثل «**اِنَّ زیداً و عمروٌ ذاهبان**» نیست که «**ذاهبان**»، هم خبر «**اِنَّ**» باشد و هم خبر «**عمروٌ**» و قبل از آمدن خبر «**اِنَّ**» «**عمروٌ**» بر محلّ «**زید**» عطف شده باشد؛ بلکه مثل «**اِنَّ زیداً و عمروٌ لذاهبٌ**» می‌شود که «**لذاهب**» خبر «**اِنَّ**» است و خبر «**عمرو**» حذف شده. لیکن در تقدیر «**لذاهب**» بر «**عمروٌ**» مقدم است.

ضمیر «**قدّرنا له**» و «**هو**» به «**قیار**» باز می‌گردد.

«**لانّ الخبر مقدم**» یعنی: خبر «**اِنَّ**» که «**لغریب**» باشد.[1]

«ویجوز اَنْ یکون مبتداء والمحذوف خبره والجملة باَسْرها عطف علی جملةِ اِنَّ مع اسمها و خبرها».

و جایز است که «**قیار**» مبتدا برای خبر محذوف باشد و تمام جملهٔ مبتدا و خبر، عطف بر جملهٔ «**اِنَّ**» با اسم و خبر آن بشود.

ضمیر مستتر «**یکون**» و ضمیر «**خبره**» به «**قیار**» باز می‌گردد.

این وجه، همان تعبیر «**فالمسند الی قیار محذوف**» است. شارح آن را تکرار کرده تا با سخنی که به آن افزوده بفهماند که: این، از زمرهٔ عطف جمله بر جمله است.

---

۱ ـ کوتاه سخن این که: در رفع «**قیار**» دو وجه جایز است:

۱ ـ مبتدا باشد و خبر آن «**غریب**»، محذوف، و جملهٔ مبتدا و خبر بر جملهٔ «**اِنَّ**» و اسم و خبر آن عطف گردد.

۲ ـ «**قیّار**» بر محلّ اسم «**اِنّ**» عطف گردد؛ ـ چون خبر «**اِنّ**» تقدیراً مقدّم است ـ و خبرش محذوف باشد.

خلاصه این که: به قرینهٔ «**لغریب**» خبر «**قیار**» حذف شده.[1]

(و کقوله):

و مانند این سخن:

(نحن بما عندنا و انت بما عندک راضٍ و الرأی مختلف)[2]

یعنی: ما به آنچه داریم و تو به آنچه داری خشنودی و اندیشه‌ها گوناگون است.

«**فقوله: نحن مبتدأ محذوف الخبر لما ذکرنا؛ ای: نحن بما عندنا راضون، فالمحذوف ههنا هو خبرالاوّل بقرینة الثانی. وفی البیت السابق بالعکس**».

«**نحن**» در شعر شاعر، مبتداست و خبر آن برای عواملی که در شعر پیشین گفتیم حذف شده، باید بدین گونه باشد: «**نحن بما عندنا راضون**».

بنابراین، در اینجا به قرینهٔ خبردوّم، خبراوّل حذف شده و در شعر پیش به قرینهٔ خبراوّل، خبر دوّم محذوف بود.

«**لما ذکرنا**»: همان انگیزه‌هایی که برای حذف در شعر اوّل آوردیم؛ چون: اختصار، احتراز از عبث و ....

و مانند این شعر سعدی:

---

۱ ـ حذف مسند دوّم در فارسی نمونه‌های فراوان دارد؛ چون:

«**درویش را دست قدرت بسته است و توانگر را پای ارادت شکسته**». گلستان سعدی.

«**یکی بندهٔ صالح را به بهشت برند و خواجهٔ فاسق را به دوزخ**». گلستان.

«**که فلان عزم کرده است و نیّت جزم**». گلستان.

«**یار موافق بود و ارادت صادق**». گلستان.

و:

روانت داد و طبع و عقل و ادراک — جمال و نطق و رأی وفکرت و هوش (سعدی)

و:

دانی که چه گفت زال با رستم گرد — دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد (سعدی)

۲ ـ در پانوشت مختصرهای چاپ جدید، این شعر به «**عمرو بن امرؤالقیس خزرجی**» نسبت داده شده؛ لیکن «**سیبویه**» این شعر را از «**قیس بن خطیم**» دانسته [کتاب سیبویه، ج ۱، ص ۵۰]. در برخی از حاشیه‌ها نیز این شعر منسوب به قیس بن خطیم است.

فرزندان قیس بن خطیم از مسلمانان بوده‌اند ولی دربارهٔ خود قیس باورها گوناگون است؛ بعضی بر این باورند که: وی در مدینهٔ طیّبه به رسول خدا ـ صلی‌الله علیه و آله ـ گراییده. و برخی گفته‌اند که: وی قبل از هجرت درگذشته.

برای پژوهش ژرفتر بنگرید به: «البیان و التبیین» ج ۲، ص ۲۹. و «الاصابه»، ج ۴، ص ۲۷۶. و «الاغانی»، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۵۹. و «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، ص ۱۷۹.

او در مَـــنْ و مَـــنْ دروفتـــاده   خلق از پـی مـا دوان و خـندان

که به قرینهٔ «**فتادهٔ**» دوّم، «**فتادهٔ**» اول حذف شده.

و مانند: «**گفتم:گل بستان را چنان‌که دانی بقائی و عهد گلستان را وفائی نباشد**».[1] که به قرینهٔ «نباشد» دوّم، «نباشد» نخست حذف شده.[2]

«**(وقولك زيد منطلق و عمروٌ) اى: عمروٌ منطلق، فحذف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام**».

و مانند «**زید منطلق و عمروٌ**» که خبر «**عمروٌ**» تنها برای گریز از بیهوده آوردن و نه برای تنگنای مقام، حذف شده.

«**(و قولك خرجت فاذاً زيد) اى: موجودٌ او حاضرٌ او واقف اَو بالباب او ما اشبه ذلك، فحذف لما مرّ مع اتباع الاستعمال**».

و مانند: «**خرجت فاذا زید**» که خبر آن می‌تواند «**موجودٌ**»، «**حاضرٌ**»، «**واقفٌ**»، «**بالباب**» و یا مانند اینها باشد؛ مثل: «**جالسٌ**»، «**قائمٌ**» و ... .

در این مثال، خبر «**زید**» به انگیزه‌ای که در مثال پیش گذشت یعنی: گریز از بیهوده آوردن به اضافهٔ دنباله‌روی از استعمال حذف شده؛ چون استعمال گسترده اینگونه است که بعد از اذای مفاجات، غالباً خبر مبتدا حذف می‌شود.

«**لانّ اذا المفاجاة تدلّ على مطلق الوجود. و قد ينضم اليها قرائن تدل على نوع خُصُوصيّةٍ كلفظ الخروج المشعر بانَّ المراد فاذا زيد بالباب او حاضرٌ او نحو ذلك**».

«**لانَّ**» بیان انگیزهٔ حذف خبر بعد از «**اذا**» ی مفاجات به جهت دوری از عبث است.

شارح می‌گوید: اذای مفاجات، مطلق وجود را می‌رساند؛ یعنی: هنگامی که گفتیم: ناگهان یا یک‌دفعه این نمود پدید آمدن و یا رخ دادن چیزی است و وجود چیزی حتماً فهمیده می‌شود.

بنابراین، اگر خبر مبتدای بعد از «**اذا**»ی مفاجات از افعال عموم باشد، آمدنش بیهوده است؛ زیرا از خود «**اذا**»، مطلق وجود فهمیده می‌شود. لیکن اگر خبر مبتدای

---

۱ ـ از گلستان سعدی.

۲ ـ به چند چیز مسند اطلاق می‌شود: ۱ ـ خبر. ۲ ـ فعل تام. ۳ ـ اسم فعل. ۴ ـ وصفی که مبتدا واقع شده و با مرفوعش از خبر بی‌نیاز باشد. ۵ ـ اخبار نواسخ. ٦ ـ مصدری که نیابت از فعل کرده. «**جواهرالبلاغه**»، ص ۱۵۲.

بعدِ «اذا» از افعال خاص باشد آن خبر را نمی‌توان حذف کرد مگر این‌که به آن **«اذا»** قرینه‌ای ضمیمه شود که بیانگر آن خبر خاص باشد. آنگاه می‌توان به کمک آن قرینه، خبر خاص را نیز حذف کرد. تعبیر **«و قد ینضم الیها قرائن»** همین مطلب را می‌رساند.

مثلاً واژهٔ «**خرجت**» هنگامی که کنار **«اذا»** بیاید و بگوییم: **«خرجت فاذاً زید»** قرینه می‌شود که خبر، «**بالباب**» یا «**جالس**» یا «**واقف**» است.

یعنی: خارج شدم ناگهان زید بر در خانه بود یا نشسته یا ایستاده بود.

«قد ینضم الیها» یعنی: گاهی به **«اذا»** ضمیمه می‌شود.

«علی نوع خصوصیة» یعنی: یک خصوصیتی را در خبر نشان می‌دهد و می‌نمایاند که خبر از افعال خاص است.

«کلفظ الخروج»: مثال است برای قرینه‌ای که به **«اذا»** ضمیمه می‌شود. مثلاً وقتی **«خرجت»** ضمیمهٔ **«اذا»** شد قرینه برای خبر خاص می‌گردد.

(و قوله):

و مانند این شعر:

(اِنَّ مَحَلاً وَ اِنَّ مُرْتَحَلاً) وَ اِنَّ فِی السَّفْرِ اِذ مَضَوْا مَهَلا[1]

یعنی: بی‌تردید برای ما ماندن و حتماً برای ما کوچیدنی هست. و بی‌شک رفتگان چون در گذشته‌اند ماندگارند.

شرح برخی از واژه‌ها

«مَحَلاً»: مصدر میمی به معنی «حلول» یعنی اقامت کردن است.

و **«مُرْتَحَل»**: مصدر میمی به معنی **«ارتحال»** یعنی: کوچیدن، رفتن و گذشتن.

---

۱ ـ این شعر از «میمون‌بن‌قیس» مشهور به «اعشی» است. وی یکی از شعرای همپایهٔ «امرؤالقیس» است و شعر و شهرتش جهانگیر شده.

اعشی تا سال هفتم هجرت زیسته لیکن بدون اعتقاد رسمی به اسلام، عمر سراسر هرزه درایی و عشرت طلبیش پایان یافته است.

برخی وی را از صاحبان معلقات هفتگانه دانسته‌اند؛ لیکن «زوزنی» معلّقات هفتگانه را منسوب دانسته به: ۱ ـ امرؤالقیس. ۲ ـ طرفة بن العبد. ۳ ـ زهیر بن ابی سلمی. ۴ ـ لبید. ۵ ـ عمرو بن کلثوم. ۶ ـ عنتره. ۷ ـ حرث بن حلزه.

برای کاوش بیشتر نگاه کنید به: «معجم الادباء» ج ۱، ص ۲۱۵. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۲، ۴۸۹، ۴۸۰ و ۴۸۲. و «الاغانی»، ج ۸، ص ۷۷. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، ص ۱۳۹، ۱۴۰ و ۱۴۱. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۲۹.

«سَفْر» بر وزن **«مرد»** به عقیدهٔ برخی اسم جمع و به باور بعضی جمع مسافر است و مراد از آن در اینجا مردگانند.[۱]

«اذ مَضَوا» یعنی: چون گذشته‌اند.

دسوقی برای **«اذ مَضَوا»** چند ترکیب و اعراب مشخص کرده که برخی از آنها چنین است:

۱ ـ **«اذ مَضَوا»** منصوب به فعل محذوف باشد.

۲ ـ ظرف مقدم برای **«مَهَل»** باشد.

۳ ـ حال باشد از ضمیر در ظرف؛ یعنی: غیبت مسافران به دوری و طول می‌انجامد در حالی که رفته‌اند.

«مَهْل»: مصدر میمی است به معنی درنگ کردن و ماندن. و در اینجا به معنی ماندنِ بی‌بازگشت، آمده.

سیبویه در کتابش به این شعر استشهاد کرده، لیکن مصراع دوم شعر در آنجا اینگونه ضبط شده: **«و انَّ فی السَّفر ما مضَیٰ مَهلاٰ»**.

و در پاورقی آن آمده: **«فیقول فی رحیل مَنْ رَحَلَ و مَضَیٰ: مَهَلَ ای لا یَرْجِع»**.[۲]

«(ای اِنَّ لنا فی‌الدنیا) حُلُولاً(و) اِنّ (لنا عنها) اِلی الآخرة ارتحالاً، و المسافرون قد توغلوا فی‌المُضیّ لارجوع لهم».

یعنی: بی‌تردید برای ما در دنیا زیستنی و درنگی. و بی‌شک برای ما از دنیا کوچیدنی به سوی دنیای واپسین است.

و سفر کرده‌ها (مردگان) رفتنشان به درازا کشیده شده است و بازگشتی برای آنان نیست.

«ونحن علی اثرهم عن قریب».

و ما به زودی در پی آنان می‌رویم.

«اَثَرْ» بر وزن **«عَسَل»** و **«اِثْر»** بر وزن **«کِبْر»** هردو به‌معنی در پی. بَعدودنبال است.

---

۱ ـ «ابن منظور» گفته: **«والسَّفْر: جمع مسافر. والمسافرون: جمع مسافر»**. «لسان العرب»، ج ۴، ص ۳۶۸.
«ورجلٌ سَفْرٌ وقومٌ سَفْرٌ وسافِرةٌ واسفارٌ وسُفارٌ ذوسَفَرٍ لضدّ الحَضَر». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۱۷۱.

۲ ـ کتاب سیبویه، ج ۱، ص ۳۳۱.

از این‌رو، هم می‌توانیم «**علی اَثَرهم**» به فتح اوّل و دوّم بخوانیم و هم بکسر اول و سکون دوم.

در قرآن شریف آمده:

«**هم اولاء علی اَثَری**».[۱]

یعنی: «قوم من به دنبالم می‌آیند».

تعبیر «**ونحن علی اثرهم**» تفسیری است برای «**اِنَّ محلاًّ**»؛ چون «**اِنّ محلاًّ**» حلول را می‌فهماند که ماندن موقّت است.

«**فحذف المسند الّذی هو ظرف قطعاً لقصد الاختصار والعدول الی اقوی الدلیلین، اعنی: العقل. ولضیق المقام، اعنی: المحافظة علی الشعر. ولاتّباع الاستعمال لاطّراد الحذف فی مثل «اِنَّ مالاً واِنَّ وَلَداً»**».

در این شعر مسندی که محققاً ظرف است حذف شده، برای:

۱ ـ کوتاه آوردن سخن.

۲ ـ گرایش به دلیل قوی‌تر یعنی: دلیل عقلی.

۳ ـ تنگنای مقام؛ یعنی: محافظت از وزن شعر.

۴ ـ پی گیری استعمال؛ چون حذف خبر در مثل «**اِنَّ مالاً واِنَّ وَلَداً**» گسترش دارد.[۲]

«**هوظرف قطعاً**».

در این شعر، مسند «**لنا**» مسلماً ظرف است؛ برخلاف مثال پیش که می‌توانستیم بگوییم: «**بالباب**»، تا مسند، ظرف باشد. و می‌توانستیم بگوییم: «**حاضرٌ**» تا غیرظرف باشد.

مقصود از مثل «**اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً**» جایی است که اِنَّ با اسمش تکرار شده باشد.

«**وقد وضع سیبویه فی کتابه لهذا باباً فقال: هذا باب اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً**».

سیبویه در کتابش بابی نهاده برای جاهایی که اِنَّ تکرار شده و اسم آن تعدد دارد و خبرش محذوف است و نام آن باب را، باب «**اِنَّ مالاً و اِنَّ ولداً**» گذاشته است.[۳]

«(**و قوله ـ تعالی ـ: قل لو اَنتم تملکون خزائن رحمة ربی) فقوله «انتم» لیس بمبتدأ**؛

---

۱ ـ طه / ۸۴.

۲ ـ خبر در «**اِنّ مالا و اِنّ وَلداً**» می‌تواند «**له**» یا «**لنا**» باشد.

۳ ـ کتاب سیبویه، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

لانّ «لو» اِنّما تدخل علی‌الفعل، بل هو فاعل فعل محذوف، والاصل «لو تملکون تملکون» فحذف الفعل الاوّل احترازاً عن العبث لوجود المفسر؛ ثم اُبْدل من الضمیرالمتصل ضمیرٌ منفصل علی ما هو القانون عند حذف العامل».

و مانند این آیهٔ شریفه: «**قل لو انتم تملکون ...**»[1] که در آن «**انتم**» مبتدا نیست؛ زیرا «**لو**» تنها بر سر فعل می‌آید.[2] از این‌رو «**انتم**» فاعل فعل محذوف است و در اصل «**لو تملکون تملکون**» بوده. که فعل اوّل برای گریز از بیهودگی حذف شده چون مفسّر در کلام بوده است.

سپس براساس قانون حذف عامل به جای ضمیر متصّل در «**تملکون**» یعنی «**واو**». ضمیر منفصل «**انتم**» آورده شده.

«**والاصل، لو تملکون تملکون**».[3] تقدیر می‌گیریم که «**لو تملکون تملکون**» بوده و به قرینهٔ فعل دوم، فعل نخست را حذف کرده‌ایم. و این مانند فرض محال است و هیچ‌گاه در واقع دو فعل موجود نبوده که کسی اشکال کند که جمع بین مفسِّر (بکسر سین) و مفسَّر (بفتح سین) شده.

«**فالمسند المحذوف ههنا فعل و فیما سبق اسم او جملة**».

مسند در این آیهٔ شریفه فعل است لیکن در شعر پیشین می‌توانست اسم باشد اگر متعلق «**لنا**» را اسم می‌گرفتیم؛ و می‌توانست جمله باشد اگر متعلق «**لنا**» را فعل می‌گرفتیم.

«**(و قوله ـ تعالی ـ: «فصبر جمیل» یحتمل الامرین) حذفِ المسند او المسندالیه. (ای) فصبرجمیل (اجمل اَوفامری) صبرٌ جمیل، ففی الحذف تکثیر للفائدة بامکان حمل‌الکلام علی کلّ من المعنیین، بخلاف ما لوذکر فانّه نصّاً فی احدهما**».

در این آیهٔ کریمهٔ «**فصبر جمیل**»[4]. هم احتمال حذف مسند هست و هم احتمال حذف مسندالیه.

حذف مسند بدین‌گونه: **فصبرٌ جمیل اجمل یا امثل**. یعنی شکیبایی شایسته و بدون

---

۱ ـ اسراء / ۱۰۰.

۲ ـ **وهـی فـی الاختصـاص بـالفعل کـاِنْ**   **لکـــنّ لو انّ بهـــا قـــد تـــقترن**

۳ ـ نگاه کنید به «شرح جامی» ص ۲۸٦.

۴ ـ یوسف / ۱۸.

گلایه و شکایت بهتر است. در این سخن **«صبر»** مبتدا و **«جمیل»** وصف آن و **«اجمل»** مسند محذوف است.

و حذف مسندالیه بدین شیوه: **«فامری صبرٌ جمیل»** یعنی: کار من و وظیفه‌ام شکیبایی بی‌گلایه است. در این تعبیر، **«امری»** مبتدای محذوف است.[۱]

بنابراین، با حذف، برفایده افزوده می‌شود؛ چون می‌توان سخن را هم بر حذف مبتدا و هم بر حذف خبر، حمل کرد؛ لیکن اگر هریک از مبتدا و خبر ذکر شود آن مذکور، نص در خبر بودن یا مبتدا بودن است.

«(و لابدّ) للحذف (من قرینةٍ) دالةٍ علیه لیفهم منه المعنی «کوقوع الکلام جواباً لسؤال محقق نحو «ولئن سألتهم مَنْ خلق السموات و الأرض لیقولنّ اللّه») ای خلقهن اللّه».

ناگزیر حذف، قرینه می‌خواهد تا بر آن محذوف دلالت کند و از آن محذوف معنی دانسته شود. مانند هنگامی که سخن در پاسخ پرسش تحقق یافته‌ای باشد؛ مثل این آیهٔ مبارکه:

«و لَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خلق السموات والأرض لیقولنّ‌اللّه»[۲] که **«اللّه»** فاعل **«خَلَقَهن»**است و حذف شده، به قرینهٔ سؤال **«مَنْ خَلَقَ السموات»**.[۳]

ضمیر **«علیه»** و **«منه»** به **«حذف»** به معنی **«محذوف»** برمی‌گردد.

و مانند، این سخن مولا علی ـ علیه‌السّلام ـ هنگامی که از ایشان پرسیدند:

«مَنْ غرَّهم یا امیرالمؤمنین؟». یعنی: «چه کسی آنان را فریفت»؟

حضرت فرمودند: **«الشیطان المُضِّل والاَنْفُسُ الاَمّارةِ بالسُّوء»**[۴] یعنی: «شیطان گمراه‌ساز و نفسهایی که بسیار به تباهی می‌خواند».

در اینجا چون جواب سؤال محقق آمده، مولا علی ـ علیه‌السّلام ـ واژهٔ **«غرَّ»** که مسند

---

۱ ـ مانند **«صبرٌ جمیل»** است این آیهٔ مبارکه: **«فتحریر رَقَبةٍ»** [نساء/۹۲]. که می‌توانیم بگوییم: **«فالواجب تحریر رقبة»** و می‌توانیم بگوییم: **«فَعَلیه تحریر رقبة»**.

و به همین شیوه است **«فنَظِرَةٌ الی مَیْسِرَه»** [بقره/۲۸۰] و **«طاعةٌ و قول معروفٌ»** [محمّد/۲۱].

۲ ـ لقمان/ ۲۵.

۳ ـ این قسمت آیهٔ کریمه در سورهٔ زمر، آیه ۳۸ نیزآمده‌و مشابه‌های‌دیگری‌هم دارد مثل: **«ولَئِنْ سَئَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السمواتِ و الارضَ و سَخَّرَ الشّمسَ و القمرَ لَیَقُولُنَّ اللّه»** [عنکبوت/۶۱].

۴ ـ نهج البلاغهٔ فیض الاسلام، حکمت ۳۱۵.

بوده را حذف فرموده‌اند.

«فَحُذِفَ المسند لِاَنَّ هذا الکلام عند تحقق ما فرض من الشرط و الجزاء یکون جواباً عن سؤال محقق. والدلیل علی اَنَّ المرفوع فاعل و المحذوف فعله اَنّه جاء عند عدم الحذف کذلک، کقوله ـ تعالی ـ: (ولَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّموات والاَرضَ لَیَقُولُنَّ خلقهنّ العزیز العلیم)».

بنابراین، در آیهٔ کریمه، مسند حذف شده برای این‌که: اگر آن شرط و جزای فرضی، واقعیّت پیدا کند یعنی کسی بپرسد: «**مَنْ خَلَقَ السَّموات**؟» و پاسخ داده شود: «**اللّه**». آنگاه این «**اللّه**» پاسخ پرسش محقق است.

اکنون ممکن است کسی بپرسد به چه دلیل می‌گویید: «**اللّه**» فاعل است و فعل آن حذف شده؟ بلکه ممکن است مبتدا باشد و خبر آن محذوف. بدین شکل: «**اللّه خَلَقَهُنَّ**»؟

شارح می‌گوید: «**والدلیل...**» می‌گوییم: «**اللّه**» فاعل فعل محذوف است؛ زیرا در جاهایی که این پرسش و پاسخ بدون حذف مسند آمده، مرفوع، فاعل قرارگرفته؛ مثل: «**ولَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّموات والاَرض لَیَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العزیز العلیم**».[1] که کلمهٔ «**عزیز**» فاعل «**خَلَقَهُنَّ**» است.

«**کذلک**» یعنی: به شکل فعل و فاعل.[2]

«وکقوله ـ تعالی ـ: (قالَ: مَنْ یُحیِی العِظامَ وهِیَ رَمیم؟ قُلْ یُحییهَا الذّی اَنْشَأَها اَوَّلَ مَرَّةٍ)».[3]

و مانند این سخن خداوند ـ متعال ـ: «**قال: مَنْ یحیی العِظام و هی رمیم؟**» پرسید: چه کسی زنده می‌کند استخوانها را با این که پوسیده است؟

«**قل یحییها الّذی انشأها اوّل مرَّة**». بگو: زنده می‌کند آنها را کسی که اولین بار پدیدشان آورد.

در این آیهٔ شریفه که مسند (**یحیی**) ذکر شده «**الذی**» به شیوهٔ فاعل آمده نه به‌گونهٔ مبتدا.

---

۱ ـ زخرف / ۹.

۲ ـ در برخی از آیات، مرفوع به شیوهٔ مبتدا آمده نه فاعل مثل: «**قُل مَنْ یُنجیکُمْ مِنْ ظُلُمات البرّ والبحر تَدْعُونَه تَضَرُّعاً و خُفْیَةً لَئِنْ اَنْجانا مِنْ هذه لَنَکونَنَّ مِنَ الشاکرین قل اللّه ینجیکم منها**». [انعام ۶۳ و ۶۴]. در این آیهٔ شریفه «**اللّه ینجیکم منها**» به شیوهٔ مبتدا و خبر آمده نه به گونهٔ فعل و فاعل.

۳ ـ یس / ۷۸.

«(اَو مقدّر) عطف علی مُحَقق (نحو) قول ضراربن نَهْشَلْ یرثی یزیدَبن نَهْشَلْ».

یا این که سخن در پاسخ پرسش مقدّر باشد مانند کلام «ضراربن نَهْشَلْ» در سوگ «یزیدبن نَهْشَل» (برادرش).

لِیُبْکَ یزیدُ ضارعٌ لخصومَةٍ و مُختبط ممّا تُطیح الطّوائح[1]

یعنی: باید گریسته شود یزید (بگرید برای او) خوار شدهٔ از روی دشمنی. و تهی‌دست طلب کننده از این‌رو که رویدادها مالش را تباه ساخته.

«کانّه قیل مَنْ یَبْکیه فقال (ضارع) ای یَبْکیه ضارع ای ذلیل (لخصومةٍ)؛ لانّه کان ملجأ للاذلاّء، وعوناً للضعفاء».

هنگامی که شاعر گفت: «**لِیُبْکَ**» ـ باید گریسته شود ـ گویا کسی می‌پرسد چه کسی بگرید؟ آنگاه شاعر می‌گوید: «**ضارع**». بنابراین، «**ضارع**» فاعل «**یبکیه**» محذوف است. و به قرینهٔ وقوع در جواب پرسش مقدّر حذف شده.

یعنی: بگرید برای یزید کسی که خوار شده از روی دشمنی؛ چون یزید پناهِ خوارشدگان و یاورِ ناتوانان بود.

ضمیر «**یبکیه**» و «**لانّه**» به «**یزید**» بازمی‌گردد.

لام «**لخصومةٍ**» می‌شود لام علّت باشد. و «**لخصومةٍ**» متعلّق به «**ضارع**» است.

«**ملجأ**»: پناه.

«**اذ لاء**»: خوارشدگان.

شرح واژه‌های مصراع دوّم

و مُخْتَبِطٌ ممّا تُطیح الطوّائح

«والمختبط هو الذّی یأتی اِلیک للمعروف مِنْ غیروسیلةٍ».

«**مختبط**» کسی است که پیشت می‌آید برای دریافت احسان با دست‌خالی. یعنی:

---

۱ ـ این شعر به این افراد نسبت داده شده:

۱ ـ «نهشل بن حری»، ۲ ـ «حارث بن ضرار»، ۳ ـ «حارث بن نهیک»، ۴ ـ «لبیدبن ربیعه»، ۵ ـ «ضراربن نهشل».

سیبویه دو جا به این شعر استشهاد کرده: یکی در صفحه ۱۷۲ مجلّد نخست کتابش، و دیگری در صفحهٔ ۲۱۵ همان مجلّد؛ و در هر دو جا شاعر را مشخص نکرده.

هدیه نیاورده، یا سابقهٔ آشنایی ندارد، یا شعری نسروده.

«**تطیح من الاطاحه و هی الاذهاب والاهلاک**» مِنْ در «ممّا» تعلیلیه و «ماء» مصدریه است. و «**تطیح**» به تأویل مصدر می‌رود و «**اطاحه**» می‌گردد. و «**اطاحه**» به معنی از بین بردن و هلاک کردن است.

«**والطوائح جمع مُطیحة علی غیرالقیاس کلواقح جمع مُلْقِحَة**».

«**طوائح**» جمع غیرقیاسی «**مُطیحه**» است؛ مانند «**لواقح**» که جمع غیرقیاسی «**ملقحه**» است.[1]

جمع قیاسی «مطیحه»، «مَطاوح» و «**مُطیحات**» است. و جمع قیاسی «مُلْقِحَة»، «**مُلْقحات**».

«**و ممّا یتعلّق بمختبط، و مامصدریهٌ، ای سائلٌ یسئل من اَجْلِ اِذْهاب الوقائع ماله**».

«**ما**» مصدریّه و«**ممّا**» متعلق به «**مختبط**» و معنی بدین شکل است: باید گریه کند طلب‌کننده از این‌رو که رویدادها مالش را تباه ساخته.

در این تفسیر شارح، «**طوائح**» به معنی رویدادها و حوادث است. و «**مالَه**» مفعول محذوف «**تطیح**». و ضمیر «**ماله**» به «**سائل**» برمی‌گردد.

«**اَو یبکی المقدّر، ای: یبکی لأجل اهلاک المنایا یزید**».

یا«**ممّا**» متعلق به «**یبکی**» مقدّر است. یعنی: گریه می‌کند «**مختبط**» از این‌رو که مرگها یزید را نابود کرده.

در این تعبیر، «**طوائح**» به‌معنی «**منایا**» و مرگها گرفته شده و «**یزید**» مفعول محذوف «**تطیح**» است.

در مختصرهای حاشیه‌دار پس از «**یزید**» آمده: «**وتطیح علی‌التقدیرین بمعنی الماضی عدل الیه استحضاراًلصورة ذلک الامر الهائل**».[2]

یعنی: واژهٔ «**تطیح**» چه «**ممّا**» متعلق به «**مختبط**» باشد و چه به «**یبکی**» معنی ماضی دارد و به شکل مضارع آمده تا آن صورت هولناک را جلوه دهد.

---

۱ ـ در قرآن کریم آمده: «**وَاَرْسَلنا الرّیاح لواقح**» [حجر/۲۲] . یعنی: «فرستادیم بادهایی را که باردارکننده بود».

۲ ـ مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۲۵.

« (وَفَضْله) ای رجحان نحو «لِیُبْکَ یزیدُ ضارع» مبنیّا للمفعول (علی خلافه). یعنی: «لِیَبْکِ یزیدَ ضارعٌ» مبنیاًللفاعل، ناصباً لیزید و رافعاً لضارع (بتکرر الاسناد). بأنْ اجمل اَوّلاً (اجمالاً ثم) فصّلَ ثانیاً (تفصیلاً)؛ اَمّا التفصیل فظاهر، واَمّا الاجمال فلانّه لمّا قیل: «لیبک» علم اَنَّ هناک باکیاً یسندالیه هذا البکاء».

امتیاز و برتری **«لیبک یزیدُ»** و مانند آن در صورتی که فعل مجهول باشد نسبت به **«لِیَبکِ یزیدَ ضارعٌ»** در هنگامی که **«لیبک»** معلوم باشد و **«یزید»** منصوب و **«ضارع»** فاعل، به تکرار اسناد است.

به این شیوه که: شاعر در آغاز، اسناد را اجمالاً و سربسته آورده و سپس تفصیل داده، آوردن تفصیلی اسناد آشکار است. **«ضارع»** و **«مختبط»** فاعل قرارداده شده برای فعل معلوم محذوف.

و امّا آوردن اسناد به گونهٔ سربسته و اجمالی از این‌روست که: با گفتن **«لِیُبْکَ»** دانسته می‌شود محقّقاً گریه کننده‌ای هست که این گریستن به او نسبت داده شده.

«لِاَنَّ المسند الی المفعول لابدّ له من فاعلٍ محذوفٍ اقیم المفعول مقامه».

چون مسندی که به مفعول اسناد داده شده حتماًفاعلی دارد که محذوف است و مفعول به جای آن نشسته.

ضمیر **«لابدّ له»** به **«مسند»** و ضمیر **«مقامه»** به **«محذوف»** بازمی‌گردد.

تا اینجا آشکار شد که: اسناد به گونهٔ اجمال و تفصیل تکرار شده. اکنون شارح می‌گوید:

«ولاشک اَنّ المتکرّر اوکد واقوی واَنَّ الاجمال ثم التفصیل اوقع فی النّفس».

بی شک اسنادی که تکرار شده تأکید بیشتر و توان زیادتری دارد. و مؤکداً سربسته آوردن اسناد و سپس شرح دادن آن بیشتر سخن را در دل می‌نشاند. مقصود از **«اجمال»** و **«تفصیل»** این است که: شاعر نخست بطور سربسته و اجمالی گفته: **«لیبک»** و مشخص نکرده چه کسی گریه‌می‌کند. و دوّمین بار **«تفصیلاً»** بیان کرده که گریه کنندگان **«ضارع»** و **«مختبط»** هستند.

«(وبوقوع نحو «یزید» غیرفضلة) لکونه مسنداً الیه لا مفعولاً کما فی خلافه».

امتیاز دیگر مجهول بودن **«لیبک»** این است که: در چنین ترکیبی **«یزید»** و مانند آن،

فضله قرارنمی‌گیرد؛ چون مسندالیه می‌شود نه مفعول. برخلاف هنگامی که فعل معلوم باشد.[۱]

«(وبکون معرفة الفاعل کحصول نعمةٍ غیرمترقبة، لِانَّ اوّل الکلام غیرمطمع فی‌ذکره) ای ذکر الفاعل لاسناد الفعل اِلی المفعول و تمام الکلام‌به، بخلاف ما اِذا بنی‌للفاعل فانّه مطمع فی ذکرالفاعل، اذ لابدّ للفعل من شیء یسند هو الیه».

امتیاز دیگر مجهول بودن **«لیبک»** شناختن فاعل است به‌گونهٔ دست یافتن به نعمت غیرمنتظره؛ زیرا آغاز سخن امیدی به ذکر فاعل پدید نمی‌آورد، چون اسناد به مفعول داده شده و سخن با اسناد به آن مفعول پایان یافته. برخلاف هنگامی که فعل معلوم باشد، بی‌گمان فعل معلوم به ذکر فاعل، طمع ایجاد می‌کند، چون به ناچار چیزی باید باشد تا فعل به آن نسبت داده شود.

ضمیر **«هو»** به **«فعل»** و ضمیر **«الیه»** به **«شیء»** بازمی‌گردد.

خلاصه این‌که: مجهول بودن **«لیبک»** نسبت به معلوم بودن آن، سه امتیاز دارد:

۱ ـ اسناد اجمالاً و تفصیلاً تکرار شده.

۲ ـ **«یزید»** مسندالیه می‌شود نه مفعول و فضله.

۳ ـ شناخت فاعل، مثل به دست آوردن یک نعمت بدون انتظار است.

---

۱ ـ و فضله واقع نشدن **«یزید»** نیکوست؛ چون این شعر ستایش است و **«یزید»** ستایش شده، و شایسته نیست که مفعول و فضله قرار گیرد.

پرسش‌ها

انگیزه‌های حذف مسند چیست؟

پنج مثال برای حذف مسند بیاورید.

به چه دلیل مسند در «لَو اَنْتُم تَملکون» حذف شده؟

دو نمونه از قرینه‌های حذف مسند را بیان کنید.

اکنون به نمونه‌هایی از حذف مسند بنگرید

«اُکُلُها دائمٌ و ظِلُّها»[1]، یعنی: **«وظلّها دائمٌ»**.

«قالوا لاضَیْرَ»[2]، خبر «**علینا**» بوده و حذف شده.

«یُسَبِّحُ له فیها بالغُدُوّ و الآصال. رجالٌ»[3] براساس قرائتی که **«یُسَبِّحُ»** مجهول باشد مسند رجال حذف گردیده.

هر متاعی زمعدنی خیزد شکّر از مصر و سعدی از شیراز

سعدی

کانکه جنگ آرد به‌خون خویش بازی می‌کند

روز میدان وانکه بگریزد به‌خون لشکری

سعدی

دانی که چه گفت زال با رستم گرد دشمن نتوان حقیر و بیچاره شمرد

سعدی

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری تو خودچه آدمی کزعشق بی‌خبری

سعدی

دانی که چنگ وعود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند

حافظ

---

۱ ـ رعد / ۳۵.

۲ ـ شعراء / ۵۰.

۳ ـ نور / ۳٦.

ذکر مسند

«(و اَمّا ذِکره) ای ذکرالمسند (فلمامرّ) فی ذکرالمسندالیه، مِنْ کون الذکر هو الاصل مع عدم المقتضی للعدول عنه، و من الاحتیاط لضعف التعویل علی القرینة».

ذکر مسند به همان انگیزه‌هایی است که در ذکر مسندالیه گذشت. از این‌که ذکر، اصل بود و مقتضی برای عدول از اصل هم نبود. و یا احتیاطاً ذکر می‌کردیم چون اعتماد بر قرینه ضعیف بود.

«**فلمامرّ**» برای عواملی که گذشت.[1]

ضمیر «**عنه**» به «**اصل**» برمی‌گردد.[2]

«**من الاحتیاط**» یعنی: احتیاط متکلّم.

«**تعویل**»: اعتماد، تکیه کردن.

«مثل (خَلَقَهُنَّ العزیز العلیم)».

مانند «**خَلَقَهُنَّ العزیز العلیم**» که «**خَلَقَهُنَّ**» مسند است. و با این‌که در جواب سؤال محقق ـ «**و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّموات والارض**» ـ بوده، ذکر شده به جهت ضعف اعتماد به قرینه.

«ومِنَ التعریض بغباوة السامع، نحو «محمّد نبیّنا» فی جواب مَنْ قال: مَنْ نبیّکم؟».

یا با وجود قرینه، مسند را ذکر می‌کنیم تا به کودن بودن شنونده گوشه‌بزنیم؛ مثلاً در پاسخ کسی که پرسیده: پیامبرتان کیست؟ می‌گوییم: «**محمّد نبیّنا**» و با این که در جواب پرسش محقق است، مسند را می آوریم.

«**و غیر ذلک**» یعنی: یا مسند را ذکر می‌کنیم برای عللی غیر آنچه گفتیم چون:

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ٦٥ و ٦٦. ومختصرهای چاپ قدیم، ص ۲۹. ومختصرهای حاشیه‌دار، ص ۵۸.

۲ ـ «**اصل**» پیوسته به دو معنی به کار می‌رود: ۱ ـ به معنی قاعده و قانون. ۲ ـ به معنی غالب، راجح و برتر. و «**اصل**» در اینجا به همین معنی است.

۱ ـ ابراز افتخار. ۲ ـ لذّت بخش بودن مسند. ۳ ـ تعظیم آن. ۴ ـ اهانت به آن ۵ ـ گسترش سخن. ٦ ـ شناساندن مسند به غیر سائل؛ مثلاً سائل می‌پرسد: **«مَنْ امامکم»** آنگاه کافی است که بگوییم: **«علی»** ـ علیه‌السّلام ـ لیکن می‌گوییم: **«علیٌ امامنا»** تا غیر سائل نیز بفهمد.

«(او) لأجل (اَنْ یتعین) بذکرالمسند (کونه اسماً) فیفید الثبوت[1] والدوام (او فعلاً) فیفید التجدد و الحدوث».

یا مسند را ذکر می‌کنیم تا اسم بودنش مشخص گردد ثبوت و دوام را برساند یا فعل بودنش معلوم گردد و از آن تجدد دانسته شود.

مفرد آوردن مسند

«(و اَمّا اِفراده) ای جعل المسند غیرجملةٍ (فلکونه غیر سببی مع عدم افادة تقوّی الحکم) اذ لوکان سببیاً نحو «زیدٌ قام ابوه» او مفیداً للتقوّی نحوَ «زید قام» فهو جملةٌ قطعاً».

امّا مفردآوردن مسند ـ یعنی: غیر جمله قراردادن آن ـ از این‌روست که: مسند، سببی و مفید تقویت حکم نیست؛ زیرا اگر مسند، سببی باشد مانند: **«زید قام ابوه»** و یا مفید تقویت حکم باشد مثل: **«زید قام»** آن مسند، مسلماً جمله است.[2]

«وامّا نحو «زید قائم» فلیس بمفید للتقوّی، بل هو قریبٌ من «زید قام» فی ذلک».

و امّا مثل **«زیدٌ قائمٌ»** مفید تقوّی نیست؛ بلکه آن در تقوّی به **«زیدٌ قام»** نزدیک است. این سخن، پاسخ به کسانی است که پنداشته‌اند: **«قائمٌ»** مسند مفرد و مفید تقوّی است.

---

۱ ـ اسم چون مقترن به یکی از زمانهای سه گانه نیست ثبوت را می‌رساند. و فعل از این‌رو که زمان، جزو مدلول آن است و زمان لحظه‌لحظه پدید می آید، تجدد را نشان می‌دهد.

۲ ـ افراد مسند نمونه‌های فراوان دارد بنگرید:

«قل هو الرّحمن». [ملک / ۲۹].

«الله احد». [توحید / ۱].

«العین حق». [نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۲ فیض‌الاسلام و حکمت ۴۰۰ صبحی صالح].

«الله الصمد». [توحید / ۲].

«اِنَّ هذه تذکرةٌ» [مزمل / ۱۹].

«فی ذلک» یعنی: در **«تقوّی»**.

«وقوله: «مع عدم إفادة التقوّی» معناه مع عدم إفادة نفس الترکیب تَقَوّی الحکم، فیخرج مایفید التقوی بحسب التکریر، نحو: عرفت عرفت او بحرف التأکید نحو: إنّ زیداً عارفٌ».

و مصنّف که گفت: مفردآوردن مسند از این‌روست که مفید تقویت حکم نیست؛ معنایش این است که: خود ترکیب، تقویت حکم را نمی‌رساند. بنابراین، خارج می‌شود آنچه حکم را تقویت می‌کند با تکرار؛ همچون **«عرفت عرفت»**. یا حکم را تقویت می‌کند با حرف تأکید مثل **«إنَّ زیداً عارف»**.

توضیح:

تعبیر **«وقوله: مع عدم إفادة التقوّی»** پاسخ یک اشکال است و آن این که: شما گفتید: مفردبودن مسند از این‌روست که برای افادهٔ تقوی حکم نیست. ولی ما جاهایی را سراغ داریم که مسند، مفرد است و مفید تقوّی هم هست. مثل **«عرفت عرفت»** که مسند، **«عرف»** مفرد است. و مانند: **«إنَّ زیداًعارف»** که مسند **«عارف»** مفرد است و در این دو مثال تقویت حکم نیز شده.

شارح پاسخ می‌دهد: این که گفت: مفردبودن مسند، از این‌روست که افادهٔ تقویت حکم نمی‌کند معنایش این است که: نفس ترکیب بدون تکرار، یا افزودن چیزی افادهٔ تقوی نکند پس آنچه تقویت حکم را می‌رساند به حسب تکرار یا به سبب حرف، از بحث ما خارج است.

«او نقول: إنّ تَقَوّی الحکم فی‌الاصطلاح هو تأکیده بالطریق المخصوص، نحو: زید قام».

این پاسخ دیگری است به آن اشکال. یا می‌گوییم: تقویت حکم، در اصطلاح، تأکید حکم است به شیوهٔ مخصوص.[1] مانند: **«زید قام»** که به شکل خاصی حکم تقویت شده؛

---

۱ ـ می‌توانیم بگوییم: تأکید به شیوهٔ مخصوص، تکرار اسناد با یک فعل است.

یعنی: اسناد **«قام»** یک‌بار به ضمیر داده شده و یک‌بار به خود **«زید»** و اسناد، بدون مسند تکرار گردیده. بنابراین، **«عرفت عرفت»** و **«اِنَّ زیداً عارفٌ»** از قبیل تقویت اصطلاحی حکم نیست.

«فان قلت: المسند قدیکون غیرسببی ولامفید للتقوی ومع هذا لایکون مفرداً، کقولنا «انا سعیت فی حاجتک»، و«رجل جاءنی» و«ما انا فعلت هذا» عند قصدالتخصیص.[1] قلت: سلّمنا اَنْ لیس القصد فی هذه الصور التقوی، لکن لانسلم اَنّها لاتفید التقوی؛ ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوّی».

اگر اشکال کنی که: مسند، گاهی سببی نیست برای افادهٔ تقوی نیز نیامده با این حال مفرد هم نیست؛ مانند: **«انا سعیت فی حاجتک»** که **«سعیت فی حاجتک»** سببی و مفید تقوی نیست و **«رجل جاءنی»** که **«جاءنی»** نه مفرد است و نه سببی و نه مفید تقوّی. و مثل: **«ما انا فعلت هذا»** البتّه وقتی که این تعابیر را هنگام قصد تخصیص بکار بریم.

آنگاه پاسخ می‌دهیم: می‌پذیریم که در این سه جمله تقوّی مقصود نیست؛ لیکن نمی‌پذیریم که این جمله‌ها تقویت حکم را نمی‌رساند؛ چون حتماً اسناد در این سه‌جمله تکرار شده و تکرار اسناد، مفید تقویت حکم است.

یا به سخن دیگر: تقویت حکم، غرض و هدف این سه تعبیر نیست؛ لیکن فایدهٔ آنها هست. فایده، نفعی است که در اینجا بدون قصد پدید آمده.

ضمیر **«انّها»** به **«صور»** بازمی‌گردد.

«ولو سلم فالمراد اَنَّ اِفراد المسند یکون لأجل هذا المعنی، ولایلزم منه تَحَقُّقُ الافراد فی جمیع صور تحقق هذا المعنی».

و اگر بپذیریم که در این موارد، افادهٔ تقوی نیست می‌گوییم: مراد مصنّف این است که: افراد مسند برای عدم سببیّت و عدم تقوی است. و از این سخن لازم نمی‌آید که: هر جا برای سببیّت و تقوی نیاید، مفرد باشد.

به تعبیر دیگر: ارتباط منطقی بین مفردبودن و عدم سببیّت و تقوی، عموم و خصوص

---

۱ ـ «قصد تخصیص» یعنی: جاهایی که برای قصر افراد یا قلب و تعیین آمده؛ اگر قصر اضافی باشد.

مطلق است؛ هرجاکه مفرد هست، عدم سببیّت و عدم تقوی هم هست. لیکن ممکن است عدم سببیّت و تقوی باشد ولی مفرد نباشد. مثل هر برفی سفید است و برخی از سفیدها برف نیست.

«**لا یلزم منه**»: لازم نمی آید از مراد مصنّف.

«**هذا المعنی**»: عدم سببیّت و تقوی. یعنی: هرجاکه عدم سببیّت و عدم تقوی هست لازم نیست که افراد نیز باشد.

کوتاه سخن این‌که: هرجاکه مسند، مفرد باشد مسلّم، سببی نیست افادهٔ تقوی هم نمی‌کند. ولی این‌طور نیست که هرجا برای سببیّت و تقوی نباشد، مفرد باشد.

«ثم السببی و الفعلی من اصطلاحات صاحب المفتاح حیث سمّی فی قسم النحو الوصف بحال الشیء نحو «رجل کریم» وصفاً فعلیاً، والوصف بحال ما هو من سببه، نحو «رجل کریم ابوه» وصفاً سببیّاً».[1]

«**سببی**» و «**فعلی**» از اصطلاحات صاحب مفتاح است؛ چون وی در قسم نحو، صفتی که بیانگر حال چیزی (متبوع) باشد را صفت فعلی نامیده و صفتی که نشانگر متعلّق چیزی (متبوع) باشد را صفت سببی خوانده. صفت فعلی چون: «**رجل کریم**» و سببی مانند: «**رجل کریم ابوه**».

«**بحال ما هو من سببه**»: مقصود از «**ما**» چیزی است که آن، وابسته به موصوف باشد. مثلاً در مثال «**رجل کریم ابوه**» وصف «**کریم**» نشانگر چیزی (**اب**) است که آن (**اب**) وابسته به موصوف، یعنی: «**رجل**» است. از سبب اوست، یعنی: ضمیر آن را در برگرفته.

خلاصه این‌که: وصف، نشانگر حال چیزی باشد که آن چیز، مشتمل بر ضمیر موصوف است.

«**من سببه**» یعنی: سبب آن موصوف.

«وسَمّی فی علم المعانی المسند فی نحو «زید قام» مسنداً فعلیا. وفی نحو «زید قام ابوه» مسنداً سببیاً».

---

۱ ـ وصف فعلی رانحویّین «**وصف الشیء بحال نفسه**» می‌نامند. و وصف سببی را «**وصف الشيء بحال متعلقه**».

و صاحب مفتاح در علم معانی مسند در مثل **«زید قام»** را مسند فعلی، و مسند در **«زید قام ابوه»** را مسند سببی نامیده.[1]

«وفَسَّرهما بمالایخلو عن صعوبةٍ وانغلاق فلهذا اکتفی المصنّف فی بیان المسند السببی بالمثال و قال: (والمراد بالسّببی نحو «زید ابوه منطلق»)».

و مسند فعلی و سببی را سکاکی به‌گونه‌ای تفسیر کرده که تهی از دشواری و پیچیدگی نیست. و از همین رو مصنّف مسند سببی را تنها با مثال بیان کرد و گفت: مقصود از سببی مثل **«زیدٌ ابوه منطلق»** است.

مراد از ضمیر فاعلی **«فَسَّرهما»**، **«سکاکی»** و مقصود از «هما»، **«مسند سببی و فعلی»** است. ما تفسیر سکاکی را در پاورقی آورده‌ایم.

«وکذا زید انْطَلَقَ ابوه».

و همین گونه مسند در **«زید انطلق ابوه»** سببی است.

شارح این مثال را افزود تا بفهماند سببی، می‌شود جملۀ فعلیه باشد.

«وَ یُمْکن اَنْ یفسّرالمسند السببی بجملةٍ عُلِّقَتْ علی مبتداء بعائدٍ[2] لایکون مسنداً الیه فی تلک الجملة».

و می‌توان مسند سببی را تفسیر کرد به جمله‌ای که وابسته به مبتدا باشد به سبب عایدی که مسندالیه در آن جمله نباشد.

اسم **«لا یکون»** ضمیری است که به **«عاید»** برمی‌گردد؛ یعنی: آن عاید مسندالیه نباشد.

«فیخرج عنه المسند فی نحو «زید منطلق ابوه» لانّه مفرد. و فی نحو «قل هو اللّه اَحَد»

---

۱ ـ در قسم دوّم، ص ۳۷ مفتاح العلوم آورده: **«واذا کانت سببیّة وهی مایکون مفهومها ثابتاً لما بعدها وذلک متعلق لمتبوعها».**

ودر قسم سوّم، ص ۹۴ نگاشته: **«او اذاکان المسند سببیّا وهو ان یکون مفهومه مع‌الحکم علیه بالثبوت لما هو مبنیٌ علیه اَو بالانتفاء عنه مطلوب التعلیق بغیر ما هو مبنیٌ علیه تعلیق اثبات له بنوع ما، او نفی‌عنه بنوع ما، کقولک «زیدابوه انطلق او منطلق» و «البُرّ الکرمنه بستین». او یکون المسند فعلاً یستدعی الاستناد الی ما بعده بالاثبات او بالنفی فیطلب تعلیقه علی ما قبله بنوع اثبات او نفی لکون مابعده بسبب ممّا قبله نحو «عمروضرب اخوه» لاشیئاً متصلاً بالفعل نحو «زید ضارب اخوه او مضروب اوکریم».**

۲ ـ باید توجّه داشت که: **«عاید»** اعم از ضمیر است؛ ودربرخی از جاها ضمیر نیست لیکن عاید هست. برای این‌که از سخن شارح، رفع اشکال کنیم باید **«عاید»** را در کلام او به معنی ضمیر بگیریم.

لانّ تعليقها على المبتداء ليس بعائدٍ. و فى نحو «زيد قام» و «زيد هو قائم» لانّ العائد فيهما مسنداليه».

بنابراین، از تعریف مسند سببی خارج می‌شود مسند در مثل «**زید منطلق ابوه**»؛ چون «**منطلق ابوه**» مفرد است و مسند سببی باید جمله باشد. و خارج می‌شود از تعریف مسند سببی، مسند در «**قل هو اللّه احد**»؛ برای این که: «**اللّه احد**» جمله است لیکن چون با مبتدا هممعنی است بدون عاید آورده شده.[1]

و از تعریف مسند سببی بیرون می‌رود مسند در «**زید قام**» و «**زیدٌ هو قائمٌ**» زیرا عاید در این دو مثال مسندالیه قرار گرفته.

ضمیر «**تعليقها**» به «**جمله**» باز می‌گردد.

«ودَخَلَ فيه نحو «زيد ابوه قائمٌ» و«زيد قام ابوه» و«زيد مررت به»، و«زيد ضرب عمراً فى داره» و«زيدٌ ضربته» ونحو ذلك من الجمل التى وقعت خبرمبتدا ولاتفيد التقوّى».

و داخل می‌شود در تفسیر سببی جمله‌های زیرین:

«**زیدٌ ابوه قائم**»، «**زید قام ابوه**»، «**زید مررت به**» و «**زید ضرب عمراً فی داره**» و «**زید ضربته**» و مانند اینها از جمله هایی که خبر مبتدا واقع شده و افادهٔ تقوّی نمی‌کند.

اَمّا این جمله‌ها افادهٔ تقوّی نمی‌کند چون اسناد در آن تکرار نشده.

ضمیر «**فيه**» در «**دخل فيه**» به «**تفسير**» بازمی‌گردد.

«والعمدة فى ذلك تتبّع كلام السكاكى؛ لانّا لم نجد هذاالاصطلاح لِمَنْ قبله».

عمده و اساس در تفسیر مسند سببی کاوش در سخن سکاکی است؛ چون ما این اصطلاح را در تعابیر دانشمندان پیش از وی نیافته‌ایم. یعنی: باید سخن او را ملاک قیدهای ادخالی و اخراجی قرار دهیم.

«**فى ذلك**» یعنی: در تفسیر سببی.

ضمیر «**قبله**» به «**سکاکی**» باز می‌گردد.[2]

---

۱ ـ عاید به معنی ضمیر گرفته شده.

۲ ـ البته نامگذاری به فعلی و سببی، پیش از سکاکی نبوده. نه این‌که دو شیوهٔ وصف آوردن قبل از او نبوده باشد.

فعل آوردن مسند

«(واَمّاکونه) ای المسند (فعلاً فللتقیید) ای تقیید المسند (باحدالازمنة الثلاثه) اعنی: الماضی و هو الزمان الّذی قبل زمانک الّذی انت فیه. والمستقبل و هو الزمان الّـذی یُترقّب وجوده بعد هذاالزمان».

امّا فعل بودن مسند،، برای مقیّد ساختن آن است به یکی از زمانهای سه گانه یعنی: «**ماضی**»؛ و آن زمانی است پیش از هنگامی که تو در آنی. و «**مستقبل**»؛ و آن وقتی است که پدیدآمدنش انتظار کشیده می‌شود تا بعد از این بیاید.

ضمیر «**وجوده**» به «**الّذی**» بازمی‌گردد.

«والحال وهو اجزاء مِنْ اواخرالماضی واوائل المستقبل متعاقبةٌ من غیرمهلةٍ وتراخٍ و هذا امرٌ عرفی».

و «**حال**» لحظه‌هایی است از پایان ماضی و آغاز آینده پی در پی وبدون فاصله. و این، امری عرفی است.

«و هذا امرٌ عرفیٌ».

«**دسوقی**» در تفسیر «**هذا امرٌ عرفی**» گفته: ممکن است مقصود شارح، زمان حال باشد؛ یعنی: تبیین اندازهٔ زمان حال مبتنی بر نگرش و بینش عرف است و قانون ویژه‌ای ندارد؛ و دقیقاً اندازه‌اش مشخص نیست. و ممکن است مقصودش این باشد که: اعتبار زمانی به عنوان حال از پدیده‌های عرفی است. و اهل عرف چنین چیزی را اعتبار کرده‌اند واصلاً واقعیّت ندارد؛ چون هر جزئی که اعتبار شود یا از زمان ماضی است یا از زمان آینده. (مثلاًکسی که اکنون می‌دود پایش را در زمان گذشته از زمین برداشته و در زمان آینده به زمین می‌نهد، لیکن عرفاً می‌گویند: حالا و در زمان حال می‌دود).

«وذلک لانَّ الفعل دالٌ بصیغته علی اَحَد الازمنة الثلاثة من غیراحتیاج الی قرینةٍ تدل علی ذلک، بخلاف الاسم، فانّه اِنّما یدل علیه بقرینةٍ خارجیةٍ؛ کقولنا: «زید قائم الآن او اَمْسِ او غداً».

بیان مطلب این است که: **«فعل»** با صیغه و هیئتش دلالت می‌کند بر یکی از زمانهای سه‌گانه بدون نیاز به قرینه؛ برخلاف **«اسم»**، که دلالت می‌کند بر یکی از زمانهای سه‌گانه به‌کمک قرینهٔ خارجی. مانند سخن ما: **«زید قائم»** که با آوردن **«الآن»** بر زمان حال و با آمدن **«امس»** بر زمان گذشته و با نهادن **«غداً»** برآینده دلالت می‌کند.

توضیح:

فعل از دو چیز شکل یافته: حدث و زمان. مادّهٔ فعل، حدث را جلوه می‌دهد و هیئت و صیغهٔ فعل، زمان را؛ مثلاً صیغه و هیئت **«فَعَلَ»**، زمان ماضی، و هیئت **«یفعل»**، زمان آینده را می‌نمایاند.

بدین ترتیب در **«ضرب»**، «ض، ر، ب» مادّه است و وزن **«فَعَلَ»** هیئت و صیغه.

«قرینةٍ تدل علی ذلک» یعنی: بدون قرینه‌ای که آن قرینه دلالت کند بریکی از زمانهای سه‌گانه.

«ولهذا قال (علی اخصر وجه)».

و از همین‌رو که فعل، نیاز به قرینهٔ خارجی ندارد، مصنّف گفت: دلالت می‌کند بریکی از زمانهای سه‌گانه باکوتاه‌ترین صورت.

«ولمّاکان التجدد لازماً للزمان لکونه کمّاً غیرقارِّالذات، ای لایجتمع اجزاؤه فی‌الوجود، والزّمان جُزء من مفهوم الفعل،کان الفعل مع افادته التقیید بأحد الازمنةِ الثلاثة مفیداً للتجدد».

چون که تجدد، لازم زمان است برای این که زمان **«کمّ غیر قارّالذات»** است؛ یعنی: اجزای آن در وجود یکجا جمع نمی‌شود و این زمان، جزئی از مفهوم فعل است از این‌رو فعل به اضافه فهماندن یکی از زمانهای سه‌گانه، تجدّد را نیز می‌رساند.

بیان

زمان، **«کم»** یکی از اعراض نه‌گانه است؛ که ذاتاً تقسیم می‌پذیرد و **«غیرقارِّالذات»** است. یعنی: لحظه به لحظه و ذرّه به ذرّه شکل می‌گیرد و اجزایش مانند اجزای خط هیچ‌گاه یکجا جمع نمی‌شود. بنابراین، لحظه به لحظه و ذرّه به ذرّه پدید آمدن، معنی

تجدّد و لازمهٔ زمان است. و زمان، یکی از دو جزء فعل (حدث، زمان) می‌باشد. به همین جهت فعل، هم نشانگر یکی از زمانهای سه‌گانه و هم بیانگر تجدّد است.

تعبیر «**کان الفعل مع افادته**» جواب «**لمّا کان**» است.

«والیه اشار بقوله: (مع افادة التجدد،کقوله:) ای کقول طریف بن تمیم».

و به همین سخن، اشاره کرده مصنف و گفته: به اضافهٔ افادهٔ تجدّد مانند قول: «**طریف بن تمیم**»:[1]

اَوَكُلَّمـــا وَرَدَت عُكـــاظَ قــبيلةٌ   بَـــعَثُوا اِلَیّ عـــريفَهُمْ يَـــتَوَسَّمُ

یعنی: و هرگاه قبیله‌ای به عکاظ می‌آمد، سرپرست و سرشناسشان را به سوی من می‌فرستادند و او (لحظه به لحظه) چهره‌ها را می‌کاوید و می‌نگریست.

شرح واژه‌های شعر

همزهٔ «**اَوَ**» برای استفهام تقریری و «**واو**»، عاطفه یا زایده است.

«**کلّما**»: ظرف زمان.

«عکاظ» هو مُتسوَّق للعرب کانوا یجتمعون فیه فیتناشدون ویتفاخرون وکانت فیه وقایع».

«**عکاظ**»: بازاری است برای عرب که در آن گرد می‌آمده‌اند و شعرخوانی و فخرفروشی می‌کرده‌اند. و رویدادهایی در آنجا شکل گرفته.

«**عُکاظ**» در اینجا منصوب به نزع خافض است «**وردت علی عُکاظ**» بوده. و اگر «**وردت**» به معنی «**جاءت**» باشد «**وردت الی عکاظ**» بوده.

بازار «**عکاظ**» از آغاز ذیقعده تا بیست روز، بین نخله و طائف برپا می‌شده.

«**مُتَسوَّق**»: ـ بضم میم و فتح واو مشدّد ـ به معنی بازار است.

«**یتناشدون**»: شعر می‌خواندند؛ چکامه می‌سرودند.

---

۱ ـ «**طریف بن تمیم**» از شعرای بی‌باک عرب بوده و شعر و شمشیر را به هم می‌آمیخته. وی در یکی از جنگها بدست «**حمصیصه**» کشته شد.

بنگرید به «**عقد الفرید**» ج ٦، ص ٦٥ و ٦٦. در مختصرهای حاشیه‌دار ص ۱۲۹ «**ظریف**» با «ظاء» نقطه‌دار آمده که غلط است.

شیخ عبدالقاهر نیز به این شعر، استشهاد کرده. دلائل الاعجاز، ص ۱۳۵.

«قبیلةٌ» فاعل **«وردت»** است.

«و عریف القوم القَیّم بامرهم الّذی شُهر و عُرف بذلک (یتوسم)».

«و عریف قوم» سرپرست و عهده‌دار کارهای قوم و کسی است که به سرپرستی شناخته و سرشناس شده.

«بذلک» یعنی: به قیّم بودن.

«یتوسَّم»: می‌کاوید، می‌نگریست و بررسی می‌کرد.[1]

شاهد در همین کلمه است که مسند قرارگرفته و نشان می‌دهد که کاویدن و نگریستن آن شخص، لحظه به لحظه، دم به دم و ذرّه به ذرّه بوده.

«ای یصدر عنه تفرس الوجوه وتأملها شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظة».

یعنی: بررسی و نگریستن چهره‌ها ذرّه به ذرّه و لحظه به لحظه از او سرمی‌زد.

«تفرّس»: بررسی، دقّت کردن و نگاه کردن، یافتن.

ضمیر **«تأملها»** به **«وجوه»** بازمی‌گردد.

اسم آوردن آن

«(واَمّا کونه) ای المسند (اسماً فلافادة عدمها) ای عدم التقیید المذکور وافادة التجدد، یعنی: لافادة الدوام والثبوت لاغراض تتعلق بذلک».

اسم آوردن مسند، برای این است که: برساند وابسته به یکی از زمانهای سه‌گانه نیست. و افادهٔ تجدد هم نمی‌کند؛ یعنی: براساس غرضهایی که ویژهٔ دوام و ثبوت است برای دوام و ثبوت می‌آید.[2]

---

۱ ـ در قرآن کریم آمده: **«اِنَّ فی ذلک لآیاتٍ للمتوسّمین»**. حجر / ۷۵.

«آقای سیّد علی اکبر قرشی» نوشته‌اند: «متوسّم آن است که به علامت، نگاه کند و از آن به چیز دیگری پی‌ببرد و تفرّس کند». «قاموس قرآن»، ج ۷، ص ۲۱۹.

و «راغب» گفته: **«وقوله (اِنَّ فی ذلک لآیاتٍ لِلْمُتَوسّمین) ای للمعتبرین العارفین المتَّعظین، و هذا التَّوسُّمْ هوالّذی سمّاه قوم الزَّکانة و قوم الفراسة و قوم الفطنة»**. مفردات راغب ص ۵۲۴.

و **«علی»** ـ علیه‌السّلام ـ فرموده‌اند: **«و آیةٌ لمن تَوَسَّمَ»**. نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام خطبهٔ ۱۸۹.

۲ ـ شیخ عبدالقاهر برای اسم بودن مسند مثل زده به: **«وکَلْبُهُم باسطٌ ذراعیه بالوصید»**. [کهف / ۱۸]. یعنی: «سگ اصحاب کهف پیوسته دو ذراعش را در آستانهٔ کهف گشوده بود». در این آیهٔ مبارکه **«باسط»** اسم است و ثبوت و دوام را می‌رساند.

«تقیید مذکور» یعنی: مقیّد بودن به یکی از زمانهای سه گانه.

«بذلك» به آن افادهٔ دوام و ثبوت.

غرضهایی که تعلق به دوام دارد مثل مدح و ذم.

«کقوله» مانند قول شاعر که گفته: [1]

لایألف الدّرهم المضروب صُرّتنا   لکن یَمُرُّ علیها وهو منطلق

یعنی: درهم مسکوک با کیسهٔ ما انس نمی‌گیرد؛ لیکن برآن می‌گذرد در حالی‌که (پیوسته) رفتنی است.

شرح واژه‌ها

«المضروب» صفت کاشفهٔ درهم است. یعنی: درهم نقش‌دار، شکل گرفته، پرداخت شده. **«وهو مایجتمع فیه الدراهم».**

«صُرّه» ـ بضم صاد و فتح و تشدید راء ـ به معنی کیسه و چیزی است که درهمها را درآن می نهند.

سعدی گفته: «ملک را خوش آمد صرّه‌ای هزار دینار از روزن برون داشت». [2]

برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: بهتر است: **«صُرّه»** فاعل **«لایألف»** باشد نه **«درهم»**؛ بدین گونه که کیسهٔ ما اُنس نمی‌گیرد. این نظر گرچه لطافت دارد ولی با مصراع دوّم هماهنگ نیست؛ زیرا در مصراع دوّم بی‌تردید **«درهم»** فاعل **«یمرّ»** است و ضمیر **«علیها»** به **«صرّه»** بازمی‌گردد. از سوی دیگر **«یألف»** به گونهٔ مذکّر نقل شده و اگر فاعل آن **«صرّه»** بود به شیوهٔ مؤنث نقل می‌شد.

جملهٔ **«هو منطلق»** حال است از فاعل **«یَمُرُّ»** و شاهد شعر همین **«منطلق»** است که اسم واقع شده و پیوستگی و دوام را می‌رساند. و غرض مدح است.

«یعنی: اَنَّ الانطلاق من الصُرّة ثابت للدرّهم دائماً».

---

۱ ـ این شعر از **«نضربن جویه»** است. وی از شعرای جاهلیّت و از همروزگاران با **«نعمان بن منذر»** و **«حاتم طایی»** بوده. و برخی، شاعر را **«جؤیة بن نضر»** خوانده‌اند. و جامع الشواهد این شعر را «للحماسی» قلمداد کرده. شیخ عبدالقاهر نیز به این شعر استشهاد کرده و گفته: **«و اِنْ شئت اَنْ تُحِسَ الفرق بینهما من حیث یلطف فتأمل هذا البیت: لایألف الدرهم ...»**. «دلائل الاعجاز»، ص ۱۳۴.

۲ ـ از گلستان سعدی.

یعنی: گذشتن و رفتن درهمها از «صرّه» پیوسته است.

«قال الشیخ عبدالقاهر: موضوع الاسم علی اَنْ یثبت به الشیء للشیء مِنْ غیر اقتضاء اَنّه یتجدد و یحدث شیئاً فشیئاً، فلا تَعَرُّضَ فی «زید منطلق» لاکثر مِنْ اثبات الانطلاق فعلاً له،کما فی «زید طویل»، و«عمروٌ قصیرٌ».[1]

شیخ عبدالقاهر گفته: اسم مسند، وضعش اینگونه است که به وسیلهٔ آن، چیزی بر چیز دیگری اثبات شود و آن اسم تجدّد و لحظه به لحظه پدید آمدن را اقتضا نمی‌کند. بنابراین، **«زید منطلق»** می‌فهماند که: اکنون زید رونده است و بیشتر از این چیزی را نمی‌رساند. همانگونه که در **«زید طویل»** و **«عمرو قصیر»** تنها مسند بر مسندالیه اثبات می‌شود و افادهٔ تجدد ندارد. و دوام و استمرار نیز از قرینهٔ خارجی فهمیده می‌شود.

«موضوع الاسم» یعنی: اسم وضع شده.[2]

«شیئاً فشیئاً» ذرّه به ذرّه واندک اندک.

«فلا تعرض» یعنی: اشاره ندارد، متعرض نمی‌شود.

«فعلاً له» یعنی: بالفعل برای آن زید یا اکنون برای او. یا به سخن دیگر می‌فهماند که: اکنون منطلق است.

تقیید فعل به مفعول و مانند آن

«(واَمّا تقیید الفعل) وما یشبهه من اسم الفاعل والمفعول وغیرهما (بمفعول) مطلق اَو به او فیه او له او معه (ونحوه) من الحال والتمییز والاستثناء (فلتربیة الفائدة)».

اما مقید کردن فعل و مانند آن همچون: اسم فاعل، اسم مفعول، افعل التفضیل و ... به مفعول مطلق یا مفعول به یا له یا معه و مثل آنها، چون: حال، تمییز و استثنا برای افزودن

---

۱ ـ متن سخن شیخ عبدالقاهر این است: **«وبیانه اَنَّ موضوعِ الاسم علی اَنْ یثبت به المعنی للشیء من غیر اَنْ یقتضی تجدّده شیئاً بعد شیء. واَمّا الفعل فموضوعه علی اَنّه یقتضی تجدّد المعنی المثبت به شیئاً بعد شیءٍ. فاذا قلت: «زید منطلق» فقد اثبت الانطلاق فعلاً له من غیر اَنْ تجعله یتجدد و یحدث منه شیئاً فشیئاً بل یکون المعنی فیه کالمعنی فی قولک: «زید طویل» و «عمروٌ قصیر».** دلائل الاعجاز، ص ۱۳۳.

۲ ـ **«موضوع الاسم»** از باب اضافهٔ صفت به موصوف است. یعنی: اسم نهاده شده. و مقصود وی از اسم در اینجا اسمی است که مسند قرارگرفته.

و خلاصهٔ سخن شیخ عبدالقاهر چنین است که: اسم، مسند نهاده شده برای مطلق اثبات و دلالت بر تجدّد نمی‌کند؛ و دوام و استمرار از قرائن دانسته می‌شود.

فایدهٔ حکم است.

ضمیر «یشبهه» به «فعل»، و ضمیر «نحوه» به مفعول بازمی‌گردد.

«لِانّ الحکم کلّما زاد خصوصاً زاد غرابةً، وکلّما زاد غرابةً زاد اِفادةً، کما یظهر بالنظر اِلی قولنا: شَیٌ ما مَوجودٌ، وفلان بن فلان حفظ التوراة سنة کذا فی بلد کذا».

چون حکم، هرچه ویژگی و قیدش بیشتر باشد دوریش از ذهن بیشتر است. و هرچه دوریش از ذهن بیشتر باشد فایده‌اش افزونتر است. این سخن با توجّه به دو مثال آشکار می‌شود.

۱ ـ «شیء ماموجود».

این مثال هیچ قید و ویژگی ندارد از این‌رو برای همه بدیهی و روشن است که چیزی موجود هست.

۲ ـ «فلان بن فلان حفظ التوراة سنة کذا فی بلد کذا».

در این مثال با مشخص شدن نام شخص و اسم پدر او و ذکر مفعول به و مفعول فیه زمانی و مکانی برافادهٔ حکم افزوده شده.

«ولمّا استشعر سؤالاً وهو اَنّ خبر کان من مُشْبِهات المفعول، والتقیید به لیس لتربیة الفائدة لعدم الفائدةِ بدونه، اَشار الی جوابه بقوله: (والمقیّد فی نحو «کان زید منطلقاً» هو منطلقاً لا کان)؛ لانّ «منطلقاً» هو نفس المسند و«کان» قید له للدلالة علی زمان النسبة. کما اذا قلت: زید منطلقٌ فی الزمان الماضی».

مصنّف بعد از بحث تقیید فعل به مفعول و مانند آن، احساس کرد ممکن است سؤال کنند: خبر کان همانند مفعول است (هر دو نصب دارد) ولی آوردن آن برای ایجاد فایده است نه برای افزودن فایده؛ چون بدون آن اصلاً فایده‌ای در کلام نیست.

اکنون مصنّف به این پرسش پاسخ می‌دهد که:

در مثل «**کان زیدٌ منطلقاً**» «**منطلقاً**» مقید است و «**کان**» قید؛ زیرا «**کان**» دلالت بر زمان نسبت می‌کند از این‌رو «**کان زید منطلقاً**» مثل «**زیدٌ منطلق فی زمان الماضی**» است.

به سخن دیگر: در مثل «**ضرب زیدٌ عمراً**»، «**ضرب**» مقیّد است و «**عمراً**» قید. ولی در «**کان زید منطلقاً**» «**زید**» مسندالیه، «**منطلقاً**» مسند، و «**کان**» قید است نه مقیّد؛ و «**منطلقاً**» مقیّد است نه قید.

«**استشعر**»: احساس کرد، دانست، فهمید.

ضمیر «**والتقیید به**» و «**بدونه**» به «**خبر**» برگشت می‌کند.

«(وأمّا ترکه) ای ترک التقیید (فلمانع منها) ای من تربیة الفائدة؛ مثل خوف انقضاء الفرصة او إرادة ألّا یطلع الحاضرون علی زمان الفعل او مکانه او مفعوله، او عدم العلم بالمُقَیّدات او نحو ذلک».

اما مقید نساختن مسند از این‌روست که: مانعی برای افزودن فایده هست؛ همچون ترس سپری شدن فرصت، مانند هنگامی که ما مسلحانه در کمین دشمن نشسته‌ایم و به همسنگرمان می‌گوییم: «**جاء**» و همهٔ قیود آن‌را حذف می‌کنیم تا دشمن نگریزد و فرصت از دست نرود.

ویا متکلم می‌خواهد که حاضران از زمان یا مکان یا مفعول فعل آگاه نشوند. یاگوینده از قیود آگاهی ندارد.

«**نحو ذلک**» مثلاً گوینده، دل آشفته است و آمادگی برای به درازاکشاندن سخن را ندارد. و یا شنونده، دل نگرانی دارد. و یا شناخت قیود، مفید نیست. از این‌رو سخن را کوتاه می‌آوریم.

پرسش‌ها

۱ ـ چرا مسند را ذکر می‌کنیم؟

۲ ـ مفرد آوردن مسند برای چیست؟

۳ ـ شارح، مسند سببی را چگونه تفسیر کرده؟

۴ ـ چرا مسند را فعل می‌آوریم؟

۵ ـ چرا فعل، مفید تجدّد است؟

۶ ـ به چه انگیزه‌ای مسند، اسم آورده می‌شود؟

۷ ـ قید و مقیّد را در «ضرب زید عمراً» و در «کان زیدٌ منطلقاً» بیان کنید.

۸ ـ عوامل ترک تقیید را بنویسید.

در این نمونه‌ها مسند، اسم قرار گرفته:

«بل نحن محرومون».[۱]

«وما هو اِلاّ ذکر للعالمین».[۲]

«اِنّ اللّه غفورٌ رحیم».[۳]

«واِنّه لَحَسْرةٌ».[۴]

«ذلک الیوم الحَقُ».[۵]

«فِانّما هی زَجْرَةٌ واحدٌ».[۶]

«اَنَا رَبُّکم الاعلی».[۷]

«فانَّ الجنّةَ هی المأوی».[۸]

«الحلم عشیرةٌ».[۹]

در نمونه‌های زیرین، مسند، فعل تنها، یا جملهٔ فعلیّه است:

«اولئک یَدْعُون اِلی النار».[۱۰]

«واللّه یدعوا الی الجنة».[۱۱]

والمطلقات یتربصن».[۱۲]

---

۱ ـ قلم / ۲۷.
۲ ـ قلم / ۵۲.
۳ ـ بقره / ۱۷۳.
۴ ـ حاقه / ۵۰.
۵ ـ نبأ / ۳۹.
۶ ـ نازعات / ۱۳.
۷ ـ نازعات / ۲۴.
۸ ـ نازعات / ۴۱.
۹ ـ نهج البلاغه، حکمت ۴۱۰.
۱۰ ـ بقره / ۲۲۱.
۱۱ ـ بقره / ۲۲۱.
۱۲ ـ بقره / ۲۲۸.

آمن الرّسول».[۱]

«فاما ثمود فاهلكوا بالطاغية».[۲]

«انّهم يَرونَه بعيداً».[۳]

«انَّ الانسان خُلِقَ هلوعاً».[۴]

«والله يَقبض و يبسط».[۵]

«ونحن نُسَبِّح بحمدك».[۶]

«اِنّ اللّه و ملائكته يُصَلّون على النّبىّ».[۷]

«ضَرَب اللّه».[۸]

«اللّه يستهزئ بهم».[۹]

«الشّيطان يَعِدُكُمُ الفقْر».[۱۰]

«اِنّ اللّه يرزق من يشاء».[۱۱]

تقييد به شرط

«(وَامّا تقييده) اى الفعل (بالشرط) مثل: اُكرِمُك اِن تكرِمْنى، واِنْ تُكرمْنى اُكرِمك (فلاعتبارات) وحالات تقتضى تقييده به (لاتعرف اِلاّ بمعرفة مابين ادواته) يعنى: حروف الشرط و أسماءه (من التفصيل، وقدبيّن ذلک) اى التفصيل (فى علم النحو)».

اما مقيدكردن فعل به شرط، مثل «اُكرِمُك اِنْ تكرِمْنى» (به عقيدهٔ علمای معانی

---

۱ ـ بقره / ۲۸۵.
۲ ـ حاقه / ۵.
۳ ـ معارج / ٦.
۴ ـ معارج / ٦۳.
۵ ـ بقره / ۲۴۵.
٦ ـ بقره / ۳۰.
۷ ـ احزاب / ۵٦.
۸ ـ ابراهيم / ۲۴.
۹ ـ بقره / ۱۵.
۱۰ ـ بقره / ۲٦۸.
۱۱ ـ آل‌عمران / ۳۷.

«اُکرِمک» جزای مقدم است). و **«اِنْ تکرِمْنی اکرِمْکَ»** برای اعتبارات و حالات و انگیزه‌هایی است که مقیدبودن فعل به شرط را می‌طلبد. و آن اعتبارات شناخته نمی‌شود، مگر به شناخت تفاوت و تفصیلی که در بین حروف و اسماء شرط هست؛ و آن تفاوت و تفصیل در علم نحو بیان شده.

«تقییده به» یعنی: تقیید آن فعل به شرط.[1]

نایب فاعل **«لاتعرف»** ضمیری است که به **«اعتبارات»** باز می‌گردد. یعنی: آن اعتبارات، شناخته نمی‌شود مگر به شناخته شدن فرقها و تفاوتهایی که در حروف و اسماء شرط هست.

«وفی هذا الکلام اشارة اِلی اَنَّ الشرط فی عرف اهل العربیّة قید لحکم الجزاء مثل المفعول و نحوه، فقولک: «اِن جئتنی اکرمک» بمنزلة قولک: «اکرمک وقت مجیئک اِیّای».

ودر این سخن مصنّف **«وامّا تقییده بالشرط»** که فعل را مقید و شرط را قید قرارداده اشاره است به این‌که: عرف اهل عربیّت، شرط را قید برای حکم جزا می‌داند و جزا را مقیّد. همانگونه که مفعول، قید برای فعل بود.

بنابراین، اگر بگویی: **«اِنْ جئتنی اکرمک»** مثل این است که بگویی: **«اکرمک وقت مجیئک ایّای»** یعنی: به همان شیوه که **«وقت مجیئک ایّای»** قید برای **«اکرمک»** بود **«اِنْ جئتنی»** نیز قید **«اکرمک»** است.

«مثل المفعول و نحوه»: مانند مفعول و مثل آن؛ چون: ظرف، حال، تمییز و ... .

«ولایخرج الکلام بهذا القید عمّا کان علیه من الخبریّة و الانشائیة؛ بل اِنْ کان الجزاء خبراً فالجملة الشرطیّة خبریّةٌ، نحو: «اِنْ جئتنی اُکرمک» واِنْ کان انشائیاً فانشائیةٌ نحو: «اِنْ جاءک زید فأکرمه».

وکلام (یعنی: جزاء) بامقیدشدن به شرط، از حالت پیشین چه خبریّه باشد و چه انشائیّه خارج نمی‌شود. بلکه اگر جزا، خبریّه باشد مجموع شرط و جزا، خبریّه است؛ مانند: **«اِنْ جئتنی اکرمک»** که جزا **(اکرمک)** خبریّه است. و از این رو می‌گوییم: مجموع

---

[1] ـ بعضی از حاشیه‌نگاران گفته‌اند: نیکو بود مصنّف بحث **«تقیید به شرط»** را قبل از بحث **«ترک تقیید»** می‌آورد تا روند مقیّدات با بحث ترک تقیید شکسته نشود.

«اِنْ جئتنی اکرمک» خبریّه است.

و اگر جزا، انشائیه باشد مجموع شرط و جزا را انشائیه می‌نامیم. مثل: **«اِنْ جاءک فاکرمه»** که جزا (**فاکرمه**) انشایی است و ما مجموع **«اِنْ جاءک فاکرمه»** را انشایی می‌نامیم.

«واَمّا نفس الشرط فقد اَخْرجته الاداة عن الخبريّة واحتمال الصدق والكذب».

و اما خود شرط بدون جزا، محققاً ادات شرط آن‌را از خبریّه بودن و احتمال صدق و کذب داشتن خارج کرده.

«نفس الشرط»: خود شرط بدون جزا.

«فَقَدْ اَخْرجته الاداة»، **«الاداة»** فاعل **«اَخْرَجَتْهُ»** است. و ضمیر **«اَخْرَجَتْهُ»** به **«نفس الشرط»** بازمی‌گردد.

«ومايقال مِنْ اَنَّ كلاً من الشرط والجزاء خارجٌ عن الخبريّة و احتمال الصدق والكذب. واِنّما الخبر هو مجموع الشرط والجزاء المحكوم فيه بلزوم الثانی للاوّل فانّما هو باعتبار المنطقيين».

و آنچه گفته می‌شود: «هر یک از شرط و جزا از خبریّه بودن و احتمال صدق و کذب داشتن بیرون رفته و مجموع شرط و جزا خبری است که حکم شده در آن به لزوم جزا برای شرط»؛ این فقط به لحاظ اهل منطق است.

«مايقال» مبتدا و **«فانّما هو باعتبار المنطقيين»** خبر است.

«فمفهوم قولنا: «كلمّا كانت الشمس طالعةً فالنّهار موجود» باعتبار اهل العربيّة الحكم بوجود النهار فی كل وقت من اوقات طلوع الشمس، فالمحكوم عليه هو النهار، والمحكوم به هو الوجود».

بنابراین، مفهوم سخن ما: **«كُلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود»** به اعتبار اهل عربیّت (علوم ادبی) حکم به وجود روز است در هر وقت از اوقات دمیدن و برآمدن خورشید.

پس **«نهار»**، محکوم‌علیه می‌شود و **«وجود»** محکوم‌به.

«وباعتبار المنطقيين الحكم بلزوم وجود النهار لطلوع الشمس فالمحكوم‌عليه طلوع الشمس والمحكوم‌به وجود النهار».

و اما به اعتبار اهل منطق، حکم شده به لزوم پیدایی روز در هنگام برآمدن آفتاب.

بنابراین، «**طلوع خورشید**»، محکوم‌علیه می‌شود و «**وجود و پیدایی روز**»، محکوم‌به.

«**فکم من فرقٍ بین الاعتبارین**».[1]

و چه بسا فرقهایی که بین این دو اعتبار هست. نگاه کنید به توضیح فرقهایی که گفته شد:

۱ ـ به اعتبار اهل عربیّت، شرط، پیوسته از خبریّت و احتمال صدق و کذب، خارج می‌شود، لیکن جزا که معیار خبریّه یا انشائیّه بودن مجموع شرط و جزاست اگر خبریّه باشد با مقید شدن به شرط از خبریّه بودن خارج نمی‌شود.

ولی به لحاظ اهل منطق، هم شرط و هم جزا جداگانه از خبریّت و احتمال صدق و کذب بیرون می‌رود و مجموعاً خبر را می‌سازد.

۲ ـ به اعتبار اهل عربیّت، «**نهار**»، محکوم علیه است و «**وجود**» محکوم به. و از نظر منطقیین، «**طلوع شمس**»، محکوم علیه و «**وجود نهار**» محکوم به.

۳ ـ در دیدگاه اهل منطق، سخن از لزوم دوّم برای اوّل است؛ و درنظرگاه دانشمندان علوم ادبی، سخن از مقیّد شدن جزا به شرط.

«**(ولکن لابدّ من النظر ههنا فی اِنْ واذا ولو) لانّ فیها ابحاثاً کثیرة لَمْ یُتَعَرَّضْ لها فی علم النحو**».

لیکن به‌ناچار باید نگرشی داشت در «**اِنْ**» و «**اذا**» و «**لو**»؛ زیرا در اینها بحثهای گسترده‌ای هست که درنحو، یادآوری نشده.

ضمیر «**فیها**» به «**اِنْ واذا ولو**» بازمی‌گردد. و ضمیر «**لها**» به «**ابحاث**».

«**(فَاِنْ واذا للشّرط فی الاستقبال، لکن أصل اِن، عدم الجزم بوقوع الشرط)**[2] **فلایقع فی کلام اللّه ـ تعالی ـ علی الاصل اِلاّ حکایةً او علی ضرب من التأویل**».

«**اِن**» و «**اذا**» برای شرط در آینده است. (معلق کردن حصول چیزی را به چیز دیگر در زمان آینده) ولی اصالةً «**اِنْ**» در جایی به‌کار می‌رود که ما یقین به وقوع شرط نداشته

---

۱ ـ «**کم**» برای تکثیر و «**مِنْ**»، زایده است.

۲ ـ و چون «**اِنْ**» در جایی به کار می‌رود که ما جزم به وقوع نداشته باشیم؛ «**ان مات زید فافعل کذا**» را زمخشری توجیه کرده و گفته: گرچه مرگ زید حتمی است؛ لیکن وقت آن جزمی نیست.

باشیم. پس براساس معنیِ‌اصلی خودش (معنی مشکوک و احتمالی) در کلام خداوند ـ متعال ـ واقع نمی‌شود مگر این که حکایت باشد یا به نوعی توجیه گردد.

بـــیـــان

جایگاه اصلی **«ان»**، معانی مشکوک و احتمالی است. و خداوند ـ متعال ـ به هیچ‌چیز شک ندارد. بنابراین، هر چه **«اِنْ»** در سخن خداوند ـ متعال ـ آمده، یا حکایت سخن کسی است چون: **«اِنْ یَسْرق فَقَدْ سَرَقَ اخ له مِنْ قبل»**[1] که این سخن نقل قول است یا باید آن را به‌گونه‌ای توجیه کرد مانند:

«اِنْ کنتم فی ریبٍ ممّا نزّلنا علی عبدنا»[2] که تأویل و توجیه آن می‌آید.[3]

«(واَصل اذا الجزم) بوقوعه، فان واذا یشترکان فی الاستقبال بخلاف لو، ویفترقان بالجزم بالوقوع وعدم الجزم به».

و معنی اصلی **«اذا»** جزم به وقوع شرط است. بنابراین، **«اِن»** با **«اذا»** هر دو به معنی استقبال می‌آید به خلاف **«لو»** که به معنی ماضی است.

و فرق **«اِنْ»** و **«اذا»** در این است که **«اذا»** برای جزم به وقوع شرط می‌آید و **«اِنْ»** برای عدم جزم به وقوع آن.

ضمیر **«بوقوعه»** به **«شرط»** و ضمیر **«عدم الجزم‌به»** به **«وقوع»** برمی‌گردد.

«وامّا عدم الجزم بلاوقوع الشرط فلم یتعرض له لکونه مشترکاً بین اذا واِنْ والمقصود بیان وجه الافتراق».

قسمت بالا پاسخ این اشکال است:

در **«اِنْ»** شرطیّه چون در معانی مشکوک به‌کار می‌رود، ما جزم به وقوع و لاوقوع نداریم؛ و در **«اذا»** چون جزم به وقوع داریم از این‌رو به لاوقوعش جزم نداریم.

به این معنی که: سالبه به انتفاء موضوع است؛ اصلاً لاوقوعی نیست که ما به آن جزم داشته باشیم.

---

۱ ـ یوسف / ۷۷.

۲ ـ بقره / ۲۳.

۳ ـ مثل غلبه دادن، معلوم را به گونهٔ مشکوک تلقی کردن و ... .

پس مصنّف می‌بایست بگوید: «ان» و «اذا» در عدم جزم به لاوقوع شرط به‌کار می‌رود.

اکنون شارح پاسخ می‌دهد:

عدم جزم به لاوقوع شرط، بین ان و اذا مشترک است. و از همین جهت، مصنّف آن‌را یادآوری نکرد؛ چون مقصود وی بیان فرق بین اِنْ و اذا بود.

ضمیر «لکونه» به «**عدم جزم به لاوقوع شرط**» باز می‌گردد.

«(ولذلک) ای ولانّ اصل اِن، عدم الجزم بالوقوع (کان) الحکم (النادر) لکونه غیرمقطوع به فی الغالب (موقعاً لان. و) لانّ اصل اذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضی) لدلالته علی الوقوع قطعاً نظراً الی نفس اللفظ واِنْ نقل ههنا الی معنی الاستقبال (مع اذا)».

و چون «**اِن**» اصالةً در جایی به‌کار می‌رود که یقین به وقوعش نباشد. حکمهای نادر که غالباً حتمی نیست جایگاهی می‌شود برای «اِنْ» و از این جهت که اصل در «اذا» به‌کارگیری در جایی است که به وقوعش جزم داشته باشیم، بیشتر با لفظ ماضی می‌آید. چون ماضی با توجّه به لفظش دلالت بر وقوع حتمی می‌کند، گرچه با «**اذا**» به معنی استقبال، نقل می‌یابد.

ضمیر «**لکونه**» به «**حکم نادر**»، و ضمیر «**دلالته**» به «**ماضی**» برمی‌گردد.

«(نحو: فاذا جاءَتْهُمُ الحسنَةُ قالوا لنا هذه وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سیئةٌ یَطَّیَّروا بموسی و مَنْ معه».[1]

هنگامی که به قوم موسی نیکی می‌رسد می‌گویند: این از ماست. واگر بدی برسد به موسی و کسانی که با اویند، فال بد می‌زنند.

«**ای قوم موسی**»: مراد از ضمیر «**جاءَتْهم**» قوم موسی است.

«(الحسنة) کالخِصب والرّخاء».

«**حسنة**» مانند «**خِصب و رَخاء**» است.

«**خِصب**» بر وزن «**سِدر**» به معنی آبسالی، سرشاری و سرسبزی است. و «**رخاء**» به

۱ ـ اعراف / ۱۳۱.

معنی آسایش و گشایش.

«(قالوا لنا هذه) ای هذه مختصةٌ بنا ونحن مستحقوها».

این‌که می‌گویند: **«لنا هذه»** یعنی: این نیکی ویژهٔ ماست و ما شایستهٔ آن هستیم.

ضمیر **«مستحقوها»** به **«حسنة»** بازمی‌گردد.

«(وإنْ تصبهم سیئةٌ) ای جدب وبلاء».

و اگر به آنان آسیب و زیانی یعنی **قحط‌سالی** و بلا می‌رسید.

«جَدْب» بر وزن **«مرد»** به معنی **قحط‌سالی** است.[1]

«(یطّیّروا) ای یتشاءموا (بموسی ومَنْ معه) من‌المؤمنین».

فال بد می‌زدند و بدشگون می‌کردند موسی و مؤمنان همراه اورا.

«یتشاءَموا»: بد می‌دانستند، بدقدم و بدنَفَس و بدشگون می‌پنداشتند.

«جیء فی‌جانب الحسنة بلفظ الماضی مع إذا (لانّ المراد بالحسنة المطلقة) التی حُصُولها مقطوع‌به (ولهذا عرّفت) الحسنة (تعریف الجنس) ای الحقیقة، لانّ وقوع الجنس کالواجب لکثرته واتساعه لتحققه فی‌کل نوع».

در قلمرو نیکی، لفظ ماضی **(جاءتْهم)** آمده با **«اذا»** چون مراد از **«حسنة»** مطلق نیکی است و مطلق نیکی حتماً وجود دارد.

و **«لهذا»** و از این‌رو که مقصود، مطلق نیکی است، **«حسنة»** با لام جنس معرّف شده؛ زیرا وقوع جنس به جهت زیادی و گسترشش مانند واجب است. چون جنس در هر نوعی تحقق می‌یابد.[2]

مثلاً **«حسنة»** می‌تواند جنس باشد برای انواع نیکیها؛ چون: دین، مال، سلامت، رفاه، فرزند و ... .

ضمیر **«حصولها»** به **«حسنة»** و ضمیر **«لکثرته»** و **«اتساعه»** و **«لتحققه»** به جنس بازمی‌گردد.

«بخلاف النوع».

---

۱ ـ **«الجَدْبُ هو القحط»** «لسان العرب»، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲ ـ برخی گفته‌اند: لام جنس، ماهیّت را بدون توجّه به افراد نشان می‌دهد؛ بنابراین، مقصود لام عهد ذهنی است که حقیقت در ضمن فرد غیر معین را می‌رساند.

«**جنس**» می‌تواند در انواع گوناگون شکل گیرد، به خلاف «**نوع**» که یک قلمرو بیشتر ندارد؛ مثلاً حیوان در نوع انسان، گاو، گوسفند، شتر، بلبل و ... تحقق پیدا می‌کند؛ ولی نوع انسان، تنها انسان را فرامی‌گیرد.

«وجیء فی جانب السیّئة بلفظ المضارع مع اِنْ لما ذکره بقوله (والسیّئة نادرة بالنسبة الیها) ای اِلی الحسنة المطلقة (ولهذا نکرت) السیئة لتدلّ علی التقلیل».

و در جانب بدی، لفظ مضارع همراه «**ان**» آورده شد به علتی که مصنف اینگونه ذکر کرده: بدی، نسبت به نیکی مطلق، اندک است؛ و برای همین، «**سیئة**» نکره آورده شده تا بیانگر تقلیل باشد.

«**ولهذا نکّرت**» یعنی: از این رو که «**سیئة**» نسبت به «**مطلق حسنه**» کم است.

خلاصهٔ سخن:

چون وقوع جنس نیکی حتمی است از آن با فعل ماضی لفظی تعبیر شده و با «**اذا**» همراه گردیده. و واژهٔ «**حسنة**» معرّف به لام جنس آمده تا مطلق بودن را نشان بدهد. و وقوع بدی، کم است از این‌رو با لفظ مستقبل همراه با «**اِن**» آمده و «**سیئه**» برای دلالت بر تقلیل نکره آورده شده.

«**(وقد تستعمل اِن فی) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلاً) کما اِذا سئل العبد عن سیّده «هل هو فی الدار» وهو یعلم اَنه فیها، فیقول «اِن کان فیها اُخبرک» یتجاهل خوفاً من السیّد».**

و گاهی اِن، در جایی به کار می‌رود که متکلم جزم به وقوع شرط دارد. ولی از روی جاهل نمایی، «اِنْ» را به کار می‌برد. مثلاً از برده‌ای می‌پرسند: آقایت در خانه است؟ و او با این‌که می‌داند وی در خانه است می‌گوید: اگر بود خبرتان می‌کنم.

این برده، جاهل نمایی می‌کند؛ زیرا از آقایش می‌ترسد.

نیکو بود شارح می‌گفت: در مقام جزم به وقوع شرط یا لاوقوع آن، چون جزم به لاوقوع نیز مانند جزم به وقوع است.

«**وهو یَعْلَمُ اَنّه**»: آن عبد می‌داند که آن سیّد.

واژهٔ «**دار**» مؤنث است و دو ضمیر مؤنث در «**اَنّه فیها**» و «**ان کان فیها**» به آن باز می‌گردد.

«(او لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فیجری الکلام علی سَنَن اعتقاده (کقولک لِمَنْ یُکَذِّبک اِنْ صدقتُ فماذا تفعل) مع علمک بانّک صادق».

یا برای این‌که مخاطب جزم به وقوع شرط ندارد متکلم **«اِنْ»** به‌کارمی‌برد تا سخن را به شیوهٔ اعتقاد او آورده باشد. مثلاً به‌کسی که شما را دروغگو می‌شمرد می‌گویید: **«اِن صدقت فما ذا تفعل»** با این‌که می‌دانید راست می‌گویید.

«**سَنَنْ**» بر وزن «کَرَمْ» به معنی شیوه و قصد است.[1]

«(اَو تنزیله) ای تنزیل المخاطب العالم بوقوع الشرط (منزلة الجاهل لمخالفته مقتضی العلم) کقولک لمن یؤذی اباه «اِنْ‌کان اباک فلا تُؤذه».

یا متکلم در مقام جزم به وقوع شرط، **«اِنْ»** به‌کار می‌برد تا مخاطب آگاه را به منزله مخاطب غیرآگاه به وقوع شرط بگیرد. از این رو که مخاطب براساس مقتضی علمش عمل نکرده. مثلاً به‌کسی که پدرش را می‌آزارد می‌گویی: «اگر پدر توست آزارش مده».

ضمیر «**لمخالفته**» به «**جاهل**»، و ضمیر «**اباه**» به «**مَنْ**»، و ضمیر «**فلا تُؤذه**» به «**اب**» بازمی‌گردد.

«(اَو التوبیخ) ای تعییر المخاطب علی الشرط (و تصویر اَنَّ المقام لاشتماله علی ما یقلع الشرط عن اصله لایصلح الّالفرضه) ای فرض الشرط (کمایفرض المحال) لغرضٍ من الاغراض».

یا «**اِنْ**» را در مقام جزم به‌کار می‌بریم تا مخاطب را بر سر زدن شرط، سرزنش و نکوهش کنیم؛ و جلوه بدهیم که: وقوع شرط مانند محال و ناممکن است. چون شرایط به گونه‌ای است که شرط را از بیخ و بن برمی‌دارد و تنها می‌توان آن را مثل چیزهای محال برای غرضی، فرض کرد.

«**تعییر**»: نکوهش، سرزنش و توبیخ.

«**تصویر**»: نشان دادن، به جلوه کشاندن و بیان کردن.

«**اَنَّ المقام لاشتماله علی ما یقلع الشرط ...**» یعنی: چون جایگاه و شرایط به‌گونه‌ای است که زمینهٔ وقوع شرط را منتفی می‌کند و از بین می‌برد.

---

۱ ـ **«وامْضِ علی سَنَنِک اَیْ: وجهک وقصدک. وللطریق سَنَنٌ ایضاً، سَنَنُ الطریق و سُنَنُه و سِنَنُه و سُنُنُه: نهجه».** «لسان العرب»، ج ۱۳، ص ۲۲۶.

ضمیر **«لاشتماله»** به **«مقام»** بازمی‌گردد.

«لغرضٍ من الاغراض» همانگونه که محال، به انگیزهٔ یکی از اغراض، مثل آرام و ساکت کردن طرف سخن، فرض می‌شود و می‌گوییم: **«ان کان للرّحمن ولدٌ»** [1]

«(نحو اَفَنَضْرب عنکم الذکر) [2] **ای: اَنُهمِلُکُمْ فنضرب عنکم القرآن، وما فیه من الامر و النهی والوعد والوعید (صفحاً) ای اعراضاً او للاعراض او معرضین (اِنْ کنتم قوماً مسرفین، فیمن قرأ اِنْ بالکسر)».**

مانند: **«اَفَنَضْرِبُ عَنکم الذِکر»** [3] آیا قرآن را از شما بازداریم؟

یعنی: شما رابه حال خود وانهیم، و منصرف کنیم از شما قرآن را و آنچه در آن است از فرمانها، نهی‌ها، تشویقها و تهدیدها.

«صفح» به معنی نادیده گرفتن است.

شارح به سه ترکیب **«صفحاً»** بدین گونه اشاره کرده:

۱ ـ **«اعراضاً»** اشاره است به اینکه صفحاً می‌شود مفعول مطلق باشد.

۲ ـ **«للاعراض»** امکان مفعول لاجله بودن **«صفحاً»** را نشان می‌دهد.

۳ ـ **«معرضین»** بیانگر این است که: **«صفحاً»** می‌تواند حال باشد.

«اِن کنتم قوماً مسرفین» بر اساس قرائت کسی که **«اِنْ»** را به کسره خوانده و شرطیّه گرفته. وگرنه بنا به قرائت کسانی که آن را به فتحه خوانده‌اند دیگر شاهد بحث ما نیست.

«اَنُهمِلکم»: آیا شما را رها کنیم و واگذاریم؟

مقصود از **«ذکر»** در اینجا قرآن مجید است.

ضمیر **«فیه»** به **«قرآن»** بازمی‌گردد.

«فکونهم مسرفین اَمرٌ مقطوع به لکن جیء بلفظ اِن لقصد التوبیخ وتصویر اَنّ الاسراف من العاقل فی‌هذا المقام یجب اَنْ لایکون اِلاّ علی سبیل الفرض والتقدیر، کالمحالات لاشتمال المقام علی الآیات الدّالة علی اَنَّ الاسراف ممّا لا ینبغی اَنْ یصدر عن العاقل اصلاً

---

۱ ـ زخرف / ۸۱.

۲ ـ زخرف / ۵.

۳ ـ **«ان کنتم قوماً مسرفین»** بدون جزا آمده چون به قول برخی: جملهٔ شرطیه هرگاه حال واقع شود نیاز به جزا ندارد. و به باور بعضی: ماقبلش دلیل جزا است.

فهو بمنزلة المحال».

مسرف بودن مخاطبان، حتمی بوده لیکن **«اِن»** آورده شده برای نکوهش آنان و نمایش اینکه اسراف از عاقل در این مقام تنها باید فرض شود. مانند محالات که تنها فرض می‌شود و تحقّق پیدا نمی‌کند؛ چون موقعیّت، آیاتی را داراست که نشان می‌دهد: اسراف بایستهٔ پدیدآمدن از عاقل نیست. بنابراین، اسراف، همچون محال و ناممکن است.

«فی هذا المقام» یعنی: در این جایگاه که نشانه‌ها و آیات خداوند ـ متعال ـ روشن است.

«فهو» یعنی: اسراف.

«والمُحال واِنْ کان مقطوعاً بعدم وقوعه لکنّهم یستعملون فیه اِنْ لتنزیله منزلة ما لاقطع بعدمه علی سبیل المساهلة وإرخاء العنان لقصد التبکیت».

عبارت **«والمحال»** پاسخ یک سؤال پنهان است و آن اینکه: اگر وقوع شرط به منزلهٔ محال باشد. محال، لاوقوعش حتمی است، پس باز هم نباید **«ان»** در آن به کار برده شود.

شارح می‌گوید: محال، گرچه لاوقوعش حتمی است، لیکن بُلغای عرب در آن، **«اِنْ»** به‌کار می‌برند تا آن‌را به منزلهٔ چیزی بگیرند که یقین به وقوعش نیست؛ از باب آسان‌گیری و سست کردن لجام، تا طرف، خاموش شود.

ضمیر **«وقوعه»** و **«فیه»** و **«لتنزیله»** به **«محال»** باز می‌گردد.

ضمیر **«مالاقطع بعدمه»** به **«ما»** موصوله برگشت می‌کند.

«علی سبیل المساهلة»: از باب آسان‌گیری.

«ارخاء»: سست کردن.

«عِنان» ـ بکسر عین ـ به معنی لجام است و **«ارخاء عنان»** کنایه از آرام شدن، کنارآمدن با دشمن، پیاده شدن از اسب لجاجت و مانند اینهاست.

«تبکیت»: محکوم کردن، وادار کردن، سرزنش و نکوهش است.[1]

«کما فی قوله ـ تعالی ـ قل اِنْ کان للرحمن ولدٌ فَاَنا اوّل العابدین».

---

۱ ـ **«التبکیت: التقریع و التوبیخ»**. «نهایة ابن اثیر»، ج ۱، ص ۱۴۸.

مانند این سخن خداوند ـ متعال ـ **«قل اِنْ کان للرّحمن ...»**.[1] با اینکه فرزند نداشتن خدای رحمن، حتمی است؛ لیکن به قصد تبکیت، **«اِن»** آمده است.

«(اَو تغلیب غیر المتصف به) ای: بالشرط (علی المتصف به)؛ کما اذا کان القیام قطعیَّ الحصول لزید غیر قطعی لعمرو، فنقول: اِنْ قمتما کان کذا».

گاهی در مقام جزم به وقوع شرط **«اِن»** به کار می‌بریم تا غیر متصف به شرط را بر متّصف به شرط، غلبه بدهیم. مانند هنگامی که ایستادن زید حتمی است و ایستادن عمرو غیر حتمی (مشکوک) و ما به آن دو می‌گوییم: **«اِنْ قمتما کان کذا»** و مشکوک را بر قطعی غلبه می‌دهیم. و ایستادن هر دو را با **«ان»** تلقی می‌کنیم.

ضمیر **«علی المتصف به»** به **«شرط»** باز می‌گردد.

«(وقوله ـ تعالی ـ) للمخاطبین المرتابین («واِنْ کنتم فی ریب ممّانزلنا علی عبدنا» یحتملهما) ای یحتمل اَنْ یکون للتوبیخ والتصویر المذکور، واَنْ یکون لتغلیب غیرالمرتابین علی المرتابین؛ لانّه کان فی‌المخاطبین مَنْ یعرف الحق واِنّما ینکر عناداً، فَجُعل الجمیع کانّه لاارتیاب لهم».

و سخن خداوند ـ متعال ـ که به مخاطبان تردید کننده (با اینکه تردید آنان حتمی بوده) فرموده‌اند:

«اِنْ کنتم فی‌ریب ممّا نزلنا علی عبدنا».[2]

دو احتمال دارد:

۱ ـ برای سرزنش و نکوهش آنان باشد و برای نمایش این که موقعیّت به گونه‌ای است که تنها باید شرط ، فرض شود مانند فرض محال.

۲ ـ برای غلبه دادن کسانی باشد که تردید ندارند برکسانی که تردید دارند.

چون در بین مخاطبان، کسانی بوده‌اند که ستیزگرانه و از روی عناد، حق را نمی‌پذیرفته‌اند ولی باور به حق داشته‌اند. بنابراین، با غلبه یافتن آنان که تردید نداشته‌اند بر کسانی که تردید داشته‌اند گویا همه بدون تردید فرض شده‌اند.

«والتصویر المذکور» یعنی: جلوه‌دادن و نمایاندنی که قبلاً بدین شیوه ذکر شد:

---

۱ ـ زخرف / ۸۱.

۲ ـ بقره / ۲۳.

«وتصویر اَنَّ المقام لاشتماله علی ما یقلع الشرط عن اصله لایصلح الاّلفرضه».[1]

در اینجا نیز خداوند ـ متعال ـ **«ان»** آورده‌اند تا بنمایانند که: وقوع شرط، یعنی شک در اینجا به طورکلی نارواست و تنها باید آن را چون محال، فرض کرد؛ زیرا جایگاه و موقعیت به شکلی است که شک (شرط) را از بن برمی‌اندازد.

«مرتابین»: شک کنندگان.

«لانّه کان» علت وجود غیر مرتابین را بیان می‌کند. یعنی: در بین مخاطبان، کسانی بوده‌اند که آگاهانه و بدون شک، واقعیت و حق را درک می‌کرده‌اند؛ لیکن از روی دشمنی و عناد به ستیز بر می‌خاسته‌اند.

«وههنا بحث وهو اَنّه اِذا جعل الجمیع بمنزلة غیرالمرتابین کان الشرط قطعیَّ اللاوقوع، فلایصح استعمال اِنْ فیه، کما اِذاکان قطعیّ الوقوع؛ لانّها اِنّما تستعمل فی المعانی المحتملة المشکوکة».[2]

«وههنا» یعنی: در احتمال دوّم (این که غلبه دادن غیر مرتابین بر مرتابین دلیل استعمال اِن باشد) انتقاد هست و آن این است که: اگر همه به منزلهٔ کسانی فرض شوند که تردید ندارند، آنگاه **«لاوقوع»** شرط حتمی می‌شود. و به کارگیری **«ان»** در آن صحیح نیست همانگونه که به کارگیری **«اِن»** در هنگام قطعی الوقوع بودن شرط، درست نبود؛ چون **«اِنْ»** تنها در معانی محتمل و مشکوک به کار می‌رود.

«وهو»: آن بحث.

«لانّها»: محققاً آن **«اِنْ»**.

«ولیس المعنی ههنا علی حدوث الارتیاب فی المستقبل، ولهذا زَعَمَ الکوفیون اَنَّ اِن ههنا بمعنی اذ. ونص المُبرِّدُ والزّجّاجُ علی اَنَّ اِنْ لاتقلب ـ کان ـ اِلی معنی الاستقبال، لقوة دلالته علی المضی».

این عبارت، پاسخ یک اشکال است و آن این که: **«ان»** معنی ماضی را تبدیل به مستقبل می‌کند و از این رو، ممکن است شک در آینده پدید آید و به جهت وقوع

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۴۱. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۳.

۲ ـ **«وانْ کُنْتُم فی ریبٍ ممّا نزلنا، اِنْ دخلت ههنا لغیرشک لانّ اللّه ـ تعالی ـ علم انّهم مرتابون ولکن هذا علی عادة العرب فی خطابهم کقولهم ان کنت انسانا فافعل کذا».** «مجمع البیان»، ج ۱، ص ۶۱.

احتمالی شک در آینده «اِنْ» به کار آمده.

شارح پاسخ می‌دهد: در اینجا که «اِنْ» قبل از «کان» آمده به معنی پدید آمدن شک در آینده نیست. و برای همین، کوفیون پنداشته‌اند که: «اِنْ» در اینجا به معنی «اذ» آمده. (اذ به اتفاق همه، برای ماضی به کار می‌رود).

و «مبّرد»[1] و «زجّاج»[2] تصریح کرده‌اند که: «اِنْ» معنی «کان» را به استقبال تبدیل نمی‌کند؛ چون دلالت «کان» برماضی قوی است. (زیرا تنها بر زمان دلالت می‌کند و مثل دیگر افعال، هم بر حدث و هم بر زمان دلالت نمی‌کند).

«حدوث الارتیاب»: پدید آمدن شک.

«لهذا»: به این جهت که برای پدید آمدن شک در آینده نیست.

مقصود از ضمیر «دلالته»، «کان» است.

«فمجرّد التغلیب لایصحح استعمال ان ههنا، بل لابدّ من اَنْ یقال: لَمّا غُلِّبَ صارالجمیع بمنزلة غیر المرتابین. فصار الشرط قطعی الانتفاء، فاستعمل فیه اِنْ علی سبیل الفرض و التقدیر للتبکیت والالزام، کقوله ـ تعالی ـ: «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فَقَدْاهتدوا» قُلْ اِنْ کان للرّحمن وَلَدٌ فانا اَوّلُ العابدین».

بنابراین، تغلیب، تنها به کارگیری «اِنْ» را در «اِنْ کنتم فی‌ریب» تصحیح نمی‌کند و ناگزیر باید گفت: چون غیر مرتابین بر مرتابین غلبه داده شدند «لاوقوع» شرط حتمی شد آنگاه «اِن» در آن به کار رفت به شیوهٔ فرض و تقدیر، تا دشمن ساکت و وادار به پذیرش گردد. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«فَاِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مٰا آمَنْتُم به فَقَدْاهتدوا».[3]

یعنی: اگر کفار ایمان بیاورند به مانند چیزی که شما به آن ایمان آورده‌اید، محققاً

---

۱ ـ «مبرّد» از علمای نحو شیعی مذهب است. برای کاوش در زندگی وی نگاه کنید به: «الشیعه و فنون‌الاسلام» ص ۱۳۲. و «المزهر»، ج ۲، ص ۴۶۴. و «فهرست ابن ندیم»، ص ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۲. و «لطائف‌المعارف»، ص ۹۲ و ۹۳. و «راهنمای دانشوران» ج ۳، ص ۹۷ و ۹۸.

۲ ـ «زجّاج» لقب ابراهیم بن محمدبن سری یا ابراهیم بن سری بن سهل است. وی از شاگردان مبرّد بوده و چون شغل شیشه‌گری داشته به زجّاج شهرت یافته. نگاه کنید به «اعلام زرکلی»، ج ۱، ص ۳۳. و «معجم‌الادباء» ج ۱ ص ۴۷. و «فهرست‌ابن ندیم»، ص ۱۰۳. و «روضات‌الجنات»، ج ۱، ص ۱۶۱ ـ ۱۵۸. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۴۲۹.

۳ ـ بقره / ۱۳۷.

هدایت یافته‌اند. مسلّم است که دین حق در زمان اسلام تنها اسلام است و مانند ندارد. لیکن برای ساکت کردن دشمن و وادار کردن وی به پذیرش گفته شده: اگر به مانند دین اسلام نیز گرایش پیدا کنند هدایت یافته‌اند.[1]

و مثل **«قل اِنْ کان للرّحمن وَلَدٌ فانا اوّل العابدین».**[2]

یعنی: «بگو: اگر خدای رحمن فرزند داشت من اولین ستایشگر آن فرزند یا نخستین ستایشگر خدای رحمن بودم».

حتمی است که خدای رحمن فرزند ندارد؛ لیکن برای تبکیت و وادار به پذیرش کردن دشمن، **«اِنْ»** به کار رفته است.[3]

«(والتغلیب) باب واسع (یجری فی فنون کثیرة کقوله ـ تعالی ـ: «و کانت من القانتین») غلّب الذکر علی الانثی، بَانْ اجری الصفة المشترکة بینهما علی طریقة اجرائها علی الذکور خاصّة، فانّ «القنوت» ممّا یوصف به الذکور والاناث، لکن لفظ «قانتین» اِنّما یجری علی الذکور فقط».

و تغلیب، قلمرو گسترده‌ای دارد و به شیوه‌های گوناگون جریان پیدا می‌کند.[4] مثل سخن خداوند ـ متعال ـ:

«وکانت مِنَ القانتین».[5]

---

۱ ـ **«(بمثل ما آمنتم به) مِنْ باب التبکیت؛ لانَّ دین الحق واحدٌ لامثل له و هو دین الاسلام. «و مَنْ یبتغ غیر الاسلام دینا فَلَنْ یُقبل منه» فلایوجد اذا دین آخر یماثل دین الاسلام فی‌کونه حقا حتی اِن آمنوا بذلک الدّین المماثل له کانوا مهتدین».** کشاف، چاپ آفتاب تهران، ج ۱، ص ۳۱۵.

۲ ـ زخرف / ۸۱.

۳ ـ نکتهٔ گفتنی در اینجا این است که: در برخورد علمی با دشمن، اگر سخن او را کاملاً ردّ کنیم خشمش برانگیخته می‌شود و با آشفتگی، حقایق را نمی‌پذیرد، لیکن اگر ادّعایش را مشکوک تلقی کنیم آنگاه تا حدّی آرام می‌گیرد و ساکت، و آمادهٔ پذیرش می‌شود. و این است فلسفهٔ آوردن **«اِنْ»** برای **«تبکیت»**.

۴ ـ **«تغلیب»** به معنی چیره‌گرداندن و غلبه‌دادن است. و در اصطلاح، برتری دادن یکی از دو معلوم است بر دیگری، و به کارگیری نام آن معلوم برهر دو.

«سید شریف» نوشته: **«التغلیب هو ترجیح اَحدالمعلومین علی الآخر واطلاقه علیهما وقیدوا اطلاقه علیهما للاحتراز عن المشاکلة».** «تعریفات جرجانی»، ص ۲۸.

بی تردید، **«تغلیب»** در قلمرو ادب فارسی نیز جریان دارد. برخی مَثَل زده‌اند به این شعر:

تا بگیرد منصب دیدار جانان دیده‌ام آب جارو می‌کشد از اشک و مژگان دیده‌ام

که کشیدن برای جارو است و به آب نیز نسبت داده شده.

۵ ـ تحریم / ۱۲.

یعنی: «مریم از اطاعت گران بود».

در این آیهٔ مبارکه مذکّر بر مؤنّث غلبه داده شده، بدین شیوه: صفتی که مشترک بین مؤنث و مذکر بوده به شکلی که تنها برای مذکر می آید در کلام آمده. بی شک **«قنوت»**، هم وصف مذکر قرار می‌گیرد و هم وصف مؤنث؛ لیکن لفظ **«قانتین»** تنها برای مذکر می آید.[1]

خلاصه سخن این که: آوردن جمع با «یا و نون» و یا با «واو و نون» ویژهٔ مذکّر است و حضرت مریم ـ علیهاالسّلام ـ مؤنث بوده و اگر از باب تغلیب نبود می بایست گفته شود: **«وکانت من القانتات»**؛ لیکن مذکر بر مؤنث غلبه داده شده. و **«قانتین»**، آمده.

البتّه هنگامی این آیهٔ شریفه مثال برای تغلیب است که قبل از **«قانتین»**، **«قوم»** در تقدیر گرفته نشود؛ وگرنه همچون این آیه: **«انّها کانت من قوم کافرین»**. که **«کافرین»** وصف **«قوم»** است، **«قانتین»** نیز صفت **«قوم»** مقدّر می‌گردد.[2]

ضمیر **«اجرائها»** به **«صفت»** بازگشت می‌کند.

نکته و فلسفهٔ **«تغلیب»** در آیهٔ مذکور این است که: گوشزد کند حضرت مریم، عبادت و طاعتش از مردان **«قانت»** کاستی نداشت.

«(و) نحو (قوله ـ تعالی ـ بل انتم قوم تجهلون») غلّب جانب المعنی علی جانب اللفظ ، لانّ القیاس، «یجهلون» بیاء الغیبة؛ لانَّ الضمیر عائدٌ اِلی «قوم» ولفظه لفظ الغائب لکونه اسماً مظهراً لکنه فی المعنی عبارةٌ عن المخاطبین، فغلّب جانب الخطاب علی جانب الغیبة».

و همچون این آیهٔ مبارکه:

«بل انتم قوم تجهلون».[3]

---

۱ ـ **«قنوت»** به معنی ستایش پیوسته و طولانی و اطاعت مدام است. نگاه کنید به «قاموس قرآن»، ج ۷ ـ ۵، ص ۴۱.
«القنوت ـ بالضمّ ـ الطاعة والسکوت والدعا والقیام فی الصلوة والامساک عن الکلام واقتنت دعا علی عدّوه واطال القیام فی صلوته وادام الحجّ واطال القزو وتواضع للّه ـ تعالی ـ». «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۶۱.

۲ ـ واگر **«مِن»** در **«من القانتین»** ناشئه باشد باز هم از باب تغلیب نیست؛ چون معنی بدین شکل می‌شود: «مریم» از تبار و دودمان **«قانتین»** یعنی: از نسل اطاعتگران بود.

حضرت مریم از فرزندزادگان حضرت هارون برادر موسی ـ علیه‌السّلام ـ بوده.

۳ ـ نمل / ۵۵.

که در آن، طرف معنی برطرف لفظ غلبه داده شده؛ زیرا براساس قانون، باید **«یجهلون»** باشد با «یای» غیبت از این رو که ضمیر آن به واژهٔ **«قوم»** باز می‌گردد و لفظ **«قوم»** به جهت اسم ظاهر بودن، لفظ غایب است؛[1] لیکن **«قوم»** در معنی، همان مخاطبان هستند، برای همین، جانب خطاب بر جانب لفظش که غایب بوده غلبه داده شده.

بیان

در این آیهٔ کریمه، **«انتم»** مبتدا، **«قوم»** خبر و **«تجهلون»** صفت **«قوم»** است.

جملهٔ صفت، نیاز به ضمیر غایب دارد تا عائد آن قرار گیرد؛ لیکن چون مراد از **«قوم»** همان مخاطبان (**انتم**) بوده. طرف خطاب و معنی بر طرف لفظ ، غلبه داده شده.

و اگر غلبه داده نشده بود مانند آیهٔ **«اِنَّ فی ذلک لآیةً لقوم یعقلون»**[2] که **«یعقلون»** به شیوهٔ غایب آمده، آنجا نیز به شیوهٔ غایب می آمد.[3]

«(و منه) ای من‌التغلیب (ابوان) للاب والام (و نحوه) کالعمرین لابی بکر و عمر، والقمرین للشّمس والقمر».

و از باب **«تغلیب»** است به کارگیری **«ابوان»** برای پدر و مادر.

و مانند آن چون **«عُمَرین»** برای ابوبکر و عمر و **«قمرین»** برای خورشید و ماه.

و مثل **«حَسَنین»** برای **«امام حسن مجتبی»** و **«امام حسین»** ـ علیهماالسلام ـ.

و **«زینبین»** برای «حضرت زینب» و «ام کلثوم» ـ علیهماالسّلام ـ.

و **«بصرتان»** برای بصره و کوفه .

و **«عشاءان»** برای مغرب و عشا .

و **«فراتان»** برای دجله و فرات.

و **«مشرقان»** برای مشرق و مغرب.[4]

---

۱ ـ همهٔ اسمهای ظاهر بجز اسمی که منادی واقع شود، در حکم غایب است.

۲ ـ نحل / ۶۷.

۳ ـ و مانند **«بل انتم قوم تجهلون»** است آیهٔ **«بل انتم قوم تفتنون»**. [نمل / ۴۷] .

۴ ـ قابل توجّه است که: در تغلیب، همیشه غلبه دادن یک اسم بر اسم دیگر نیست؛ مثلاً در **«بل انتم قوم تجهلون»** جانب معنی برطرف لفظ غلبه داده شده.

در قرآن مجید آمده: **«بُعْدَ المَشْرِقَین فَبِئسَ القَرِین»**.[١]

برای کاوش بیشتر در نمونه‌های تغلیب باید **«المزهر»** نوشتهٔ سیوطی را بکاوید.[٢]

«وذلک بأن یُغَلِّبَ احد المتصاحبین او المتشابهین علی‌الآخر؛ بأنْ یجعل الآخر مُتَّفِقاً له فی‌الاسم، ثم یُثَنّی ذلک الاسم ویُقْصَدَ اللفظ الیهما جمیعاً».

«وذلک» یعنی: تغلیب بدین شیوه است: یکی از دو چیزی که با هم، همراه یا شبیه است بردیگری غلبه داده می‌شود. یعنی: دیگری را، هم اسم آن می‌گردانند و آنگاه آن اسم را تثنیه، و هر دو را قصد می‌کنند.[٣]

«متصاحبین»: دو همراه مثل **«ابوان»** و **«عُمَران»**.

«متشابهین»: همانند هم، مانند **«فراتان»** **«قمران»**.

کوتاه سخن این که: بر اساس گفته شارح در **«قمران»** مثلاً ما نام قمر را بر شمس غلبه داده‌ایم به اینکه: شمس را همنام قمر کرده‌ایم و آنگاه **«قمر»** را تثنیه بسته‌ایم و هر دو را اراده کرده‌ایم.

«فمثل «ابوان» لیس من قبیل قوله ـ تعالی ـ: «وکانت مِنَ القانتین» کماتو همه بعضهم؛ لانّ الأُبَوّة لیست صفة مشترکةٌ بینهما کالقنوت. فالحاصل اَنَّ مخالفة الظاهر فی مثل «القانتین» من جهةالهیئة و الصیغة، و فی‌مثل «ابوان» من جهة المادّة و جوهر اللفظ بالکلیّة».

«ابوان» و مانند آن، همانگونه که برخی پنداشته‌اند مثل **«کانت من القانتین»** نیست؛ چون **«ابوّت»** صفت مشترک بین پدر و مادر نمی‌باشد مثل **«قنوت»** که بین ذکور و اناث اشتراک دارد.

خلاصه این که: مخالفت ظاهر در مثل **«قانتین»** از جهت شکل وصیغه است؛ (یعنی: به جای **«قانتات»**، **«قانتین»** آمده). و در مثل **«ابوان»** از حیث ماده و بنیاد کلمه؛ یعنی: بنیاد کلمهٔ **«اُمْ»** و **«اب»** با یکدیگر تفاوت دارد.

---

١ ـ زخرف / ٣٨.

٢ ـ «المزهر»، ج ٢، ص ١٨٩.

٣ ـ سیوطی به نقل از ابن سکیت آورده: **«باب الاسمین یغلّب احدهما علی صاحبه لخفته او لشهرته»**. «المزهر»، ج ٢، ص ١٨٩.

«**بینهما**» یعنی: بین «اب» و «امْ».

«**مِنْ جهة المادّة و جوهر اللفظ بالکلیّه**» یعنی: اساساً حروف هر یک از دو واژه و ذاتش با دیگری فرق دارد.

«**(ولکونهما) ای اِن واِذا (لتعلیق امر) هو حصول مضمون الجزاء (بغیره) یعنی: حُصول مضمون الشرط (فی‌الاستقبال)**».

و چون «**اِنْ**» و «**اذا**» برای معلق‌کردن حصول معنای جزاست بر حصول معنای شرط در آینده.

«**متعلق بغیره علی معنی اَنّه یجعل حصول الجزاء مترتّباً و معلّقاً علی حصول الشرط فی‌الاستقبال، ولایجوز اَنْ یتعلق بتعلیق امر؛ لانّ التعلیق اِنّما هو فی‌زمان التکلّم لافی‌الاستقبال. الاتری اَنّک اذا قلت: «اِنْ دخلت الدار فانت حُرٌّ» فقد علقت فی‌هذه الحالة حریّته علی دخول الدار فی‌الاستقبال**».

«**فی‌الاستقبال**» متعلق به «**غیره**» است و «**غیره**» به معنی حصول مضمون شرط. یعنی: قرار داده می‌شود حصول جزا، مترتّب و معلّق بر حصول شرط در آینده. و جایز نیست که «**فی‌الاستقبال**» متعلق به «**تعلیق امر**» باشد؛ چون معلق‌کردن در زمان حال است نه در استقبال.

آیا نمی‌نگری هنگامی که به برده‌ات می‌گویی:

«**اِنْ دَخَلْتَ الدارَ فانت حرٌّ**» [اگر به خانه در آیی آزادی] که تو در این سخن معلق کرده‌ای اکنون، آزادیش را به داخل شدن خانه در آینده؟

فشردهٔ سخن این که: معلق کردن در زمان حال است، از این رو نمی‌توان «**فی‌الاستقبال**» را متعلق به «**تعلیق امر**» دانست؛ چون معنی، این گونه می‌شود: معلق کردن امری به غیرش در استقبال. و این معنی ناشایست است.

«**(کان کلُّ من جملتی کل) من اِنْ و اذا، یعنی: الشرط و الجزاء (فعلیّة استقبالیة). اما الشرط، فلانّه مفروض الحصول فی‌الاستقبال، فیمتنع ثبوته و مُضیُّهُ. وامّا الجزاء فلانَّ حصوله مُعَلَّقٌ علی حصول الشرط فی‌الاستقبال، ویمتنع تعلیق حصول الحاصل الثابت علی حصول ما یحصل فی المستقبل**».

چون «**اِنْ**» و «**اذا**» برای تعلیق و ربط دادن حصول چیزی بر چیز دیگری است

در آینده، باید هر کدام از شرط و جزای هر یک از **«اِنْ»** و **«اذا»** **فعلیّه** و استقبالیه باشد.

امّا شرط ، از این رو که ـ بنابر فرض ـ در آینده پدید می آید و این، با ثبوت آن ـ یعنی: اسمیّه بودن یا ماضی بودنش ـ منافات دارد.

و امّا جزا باید فعلیّه و استقبالیه باشد برای اینکه: حصول آن جزا ، معلق بر حصول شرط در آینده است و نمی‌شود چیزی راکه اکنون پدید آمده معلق کنیم برچیزی که در آینده پدید می آید.

«کان کلُّ من جملتی کلٍ» یعنی: هر کدام از دو جملهٔ (شرط و جزاء) هر یک از **«ان»** و **«اذا»**.

«فیمتنع ثبوته»: ثبوت هر یک از شرط و جزا. یعنی: اسمیّه بودنش ممتنع است.

«(ولایخالف ذلک لفظاً اِلّالنکتةٍ) لامتناع مخالفة مقتضیالظاهر من غیر فائدةٍ».

و با فعلیّه و استقبالیّه بودن دو جملهٔ **«اِن»** و **«اذا»**، لفظاً مخالفت نمی‌شود مگر برای نکته‌ای؛ چون مخالفت با مقتضی ظاهر بدون فایده، ممتنع است.

«ذلک» یعنی: فعلیّه و استقبالیّه بودن.

«وقوله: «لفظاً» اِشارة اِلی اَنّ الجملتین، واِنْ جعلت کلتاهُما او احداهما اسمیة او فعلیة ماضویّةً فالمعنی علی الاستقبال، حتی اِنَّ قولنا: «اِنْ اکرمتنی الآن فقد اکرمتک أمس» معناه: «اِنْ تَعْتَدَّ باکرامک ایّای الآن فَأَعتَدُّ باکرامی ایّاک اَمسِ».

و واژهٔ **«لفظاً»**، اشاره دارد به این که: دو جملهٔ شرط و جزا، چه هر دو یا یکی از آن دو، اگر اسمیّه یا فعلیّه ماضویّه شد باز هم معنی آن استقبالی است. حتی **«اِن اکرمتنی الآن فقد اکرمتک أمس»** با این که مقید به **«الآن»** و **«امس»** است ولی معنی آن چنین است: اگر به اکرامت به من توجه و عنایت می‌کنی، من در آینده به اکرامم نسبت به تو در دیروز اعتناء می‌کنم.

بنابراین، معنی مثال نیز استقبالی است. و در حقیقت شرط و جزاءِ **«تعتد»** و **«اعتد»** مقدّر می‌باشد. نه دو جملهٔ فعلیّه ماضویه. و **«الآن»** و **«امس»** ظرف برای **«اکرام»** است.

«اَو احداهما اسمیّة» اسمیّه بودن در ارتباط با **«احداهما»** است؛ چون به عقیدهٔ

«اخفش» می‌شود شرط «اذا» ی شرطیه جملهٔ اسمیّه باشد همچون «**اذا السماء انشقت**».[1]
و برخی گفته‌اند: یکی از دو جملهٔ شرط و جزا، یا هر دو، بر حسب ظاهر می‌شود اسمیّه باشد. مثل: «**اِنْ انت ضربت فانا اضرب**» که «اِنْ»، ظاهراً با شرط و جزای اسمیّه آمده و در واقع نه.

«وقد تستعمل اِنْ فی‌غیرالاستقبال قیاساً مُطَّرِداً مع کان. نحو: «واِنْ کنتم فی ریب» کمامرّ».

و گاهی «اِنْ» با «کان»[2] براساس یک قانون گسترده در غیر استقبال ـ یعنی: در ماضی لفظی و معنوی ـ به‌کار می‌رود. مانند: «**وَاِنْ کنتم فی‌ریبٍ**».
«کمامرّ» همانگونه که در بحث تغلیب غیر متصف به شرط بر متصف به شرط گذشت و گفتیم: «**واِنْ کنتم فی‌ریبٍ ممّا نزلنا علی عبدنا یحتملهما**».[3]
و گفتیم: براساس تصریح مبرّد و زجّاج، «اِن» معنی کان را به استقبال نمی‌گرداند.

«وکذا اِذا جیء بها فی مقام التأکید بعد واو الحال لمجرد الوصل والربط دون الشرط، نحو: «زید واِنْ کثر ماله بخیل وعمرو واِنْ اعطی جاهاً لئیمٌ».

همین‌گونه «اِنْ» با ماضی لفظی و معنوی می‌آید هنگامی که بعد از واو حالیه در مقام تأکید و تنها برای پیوند و ربط بیاید نه برای شرط. چون: «**زیدٌ واِنْ کثرماله بخیل**». یعنی: زید، گرچه ثروتمند است ولی بخل می‌ورزد. و همچو «**عمرو و اِنْ اعطی جاهاً لئیمٌ**»: عمرو با اینکه شکوه و مقام یافته، پست است.
«**فی مقام التأکید**» یعنی: تأکید حکم، مثل تأکید بخیل و لئیم بودن زید و عمرو در این دو مثال؛ چون شدّت و اوج بخل، هنگامی است که کسی مالدار باشد و بخل بورزد. و شدّت و اوج پستی، هنگامی است که شخصی جایگاه بلند اجتماعی داشته باشد و باز پستی پیشه کند.
در فارسی نیز گاهی بعضی از واژه‌های شرط برای وصل و ربط می‌آید همانند

---

۱ ـ انشقاق / ۱. و در آیهٔ ۳۷ الرّحمن آمده: «**فاذا انشقّت السّماء**».
۲ ـ مقصود، «کان» و مشتقّات آن است به اضافه برخی دیگر از افعال ناقصه.
۳ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۴۱ و ۱۴۲. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۵.

«**اِن وصلیّه**» در عربی.[1]

ضمیر «**بها**» در «**اذاجیء بها**» به «**ان**» بر می‌گردد.

«**لمجرّد الوصل و الربط**» یعنی: تنها برای ربط و وصل ما بعد جملهٔ حالیه به ما قبلش می‌آید. در این دو مثال معنی به این ترتیب است: زید بخیل است در حالی که مال فراوان دارد. و عمرو، پست است در حالی که جایگاه اجتماعی یافته.[2]

«**و فی غیر ذلک قلیلاً**».

و در غیر جایی که همراه با «**کان**» باشد و در غیر از هنگامی که برای ربط و وصل درمقام تأکید باشد، کم است که «**ان**» با ماضی لفظی و معنوی بیاید.

«**کقوله**» مانند این شعر ابوالعلاء معرّی:[3]

فیاوَطَنی اِنْ فاتنی بک سابِق — من الدهر فَلْیَنْعَمْ لساکنک البالُ

یعنی: ای سرزمین من! اگر سپری شد در تو روزگار گذشته‌ام، خاطر ساکنانت، آسوده باد.

شرح واژه‌ها

«**بک**» به معنی «**فیک**» است.

«**من الدهر**»، بیان «**سابق**» است. یعنی: روزگار گذشته.

«**فَلْیَنْعَمْ**» را هم‌مجهول و هم‌معلوم نقل کرده‌اند. یعنی: مُرَفَّهْ و آسوده و در تنعّم باد.

«**بال**» به معنی خاطر، قلب، دل و فکر است.[4]

جواب «**ان**» شرطیّه حذف شده که «**فلابأس**» یا «**فلالوم لی**» بوده.

و شاهد در «**ان**» شرطیّه است که بر سر «**فاتنی**» در آمده و آن، هم لفظاً و هم معناً

---

۱ ـ **عاقبت گرگ زاده گرگ شود — گرچه با آدمی بزرگ شود**
سعدی.

۲ ـ نگاه کنید به بحث «**تذنیب**» در اواخر معانی.

۳ ـ برای کاوش در زندگی «**ابوالعلاء معرّی**» نگاهی کنید به: «روضات‌الجنات»، ج ۱ ص ۲۷۲ ـ ۲۶۵. و «تأسیس‌الشیعه»، ص ۱۰۴. و «الغدیر»، ج ۴، ص ۳۰۲ و ۳۰۳. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸ و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، ص ۵۱۵ ـ ۵۰۱.

۴ ـ «**والبال: الحال والخاطر والقَلبْ**». «قاموس‌اللغه»، چاپ سنگی، ص ۴۴۷.

ماضی است. و با «کان» و «واو حالیه» نیز نیامده.

«ثم اشار اِلی تفصیل النکتة الداعیة اِلی العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله: (کابر از غیر الحاصل فی مَعْرِض الحاصل لقوة الأسباب) المُتآخِذَةِ فی حصوله؛ نحو: «اِنْ اشتریت کان کذا» حال انعقاد اسباب الاشتراءِ».

سپس اشاره کرد به شرح نکته‌ای که ما را از لفظ مضارع به لفظ ماضی می‌کشاند و گفت: مانند این که چیز پدید نیامده‌ای را به گونهٔ چیز پدید آمده جلوه بدهیم؛ چون اسباب پدید آمدنش قوی است.

مانند **«اِنْ اشتریت کان کذا»** که هنگام فراهم بودن اسباب خریدن گفته شود. در این مثال، **«اِن»** بر **«اشتریت»** داخل شده که تنها از نظر لفظی ماضی است؛ بدین انگیزه که: خریدار می‌خواهد خریدن پدید نیامده را چون پدید آمده جلوه بدهد؛ زیرا زمینهٔ خریدن فراهم و اسباب اشترا، قوی است، و مانعی نیز در کار نیست.

«مَعْرِض»: بروزن **«محفل»** به معنی جلوه گاه و نمایشگاه؛ و در اینجا به معنی آوردن واژه‌ای است که حاصل بودن را بنمایاند. (واژهٔ ماضی).

«المتآخذه»: مجتمعه، گرد آمده، به کار گرفته شده.

«فی حصوله» یعنی: حصول آن غیر حاصل.

«حال انعقاد اسباب الاشتراء»: هنگام فراهم شدن و مهیا گردیدن وسیله‌های خرید.

«(اوکون ماهو للوقوع کالواقع) هذا عطف علی قوة الاسباب، وکذاالمعطوفات بعد ذلک؛[1] لانّهاکلها عِلَلٌ لابراز غیر الحاصل فی مَعْرِضِ الحاصل، علی ما اشارالیه فی اظهار الرغبة».

یا با «اِنْ»، فعل ماضی لفظی می‌آوریم برای ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل؛ از این رو که: آنچه واقع می‌شود همانند واقع شده است؛ یعنی: وقوعش حتم است. مثل: **«اِن طلعت الشمس فانت حُرٌّ»** که با **«ان»**، فعل ماضی لفظی آمده برای ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل، به این انگیزه که آنچه واقع می‌شود مانند واقع شدهٔ حتمی است.

«کون ماهو للوقوع» و همین گونه معطوفهای بعد از آن، یعنی: **«التفاؤل»**

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ جدید پس از **«ذلک»، «او»** نیست؛ لیکن در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۳ و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۸ این گونه ضبط شده: **«وکذا المعطوفات بعد ذلک باو»**.

و «**اظهار الرغبة**» همه بر «**قوةالاسباب**» عطف شده؛ چون همهٔ اینها علتهای «ابراز غیر حاصل در معرض حاصل» است. همانگونه که مصنّف در بحث «**اظهار الرغبه**» به آن اشاره کرده.

توضیح:

ما «اِنْ» را با فعل ماضی می‌آوریم تنها برای ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل. و این همان نکته‌ای است که سبب عدول از مضارع به ماضی می‌شود؛ لیکن «**ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل**» انگیزه‌های چندی دارد:

۱ ـ قوّت اسباب.

۲ ـ کون ما هو للوقوع کالواقع.[1]

۳ ـ تفاؤل.

۴ ـ اظهار رغبت در وقوع شرط .

«**علی ما اشاراليه فی‌اظهار الرغبة**».

به همین سخن که گفتیم: همهٔ اینها علت ابراز غیر حاصل در معرض حاصل است؛ مصنّف در چند سطر بعد اشاره کرده و گفته: «**فانَّ الطالب اذا عظمت رغبته فی‌حصول امرٍیکثر تصوّره ایّاه، فربّما یخیّل الیه حاصلاً**».

یعنی: کسی که خواهان چیزی است هنگامی که عشقش به آن چیز اوج بگیرد فراوان آن را یاد می‌کند. و چه بسیار به گمانش می‌آید که حاصل شده.

در این عبارت، مصنّف «**اظهار رغبت**» را که یکی از معطوفات است، انگیزهٔ ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل گرفته.

«**وکذا المعطوفات بعد ذلک**» و همین گونه معطوفهای بعد از «**کون ما هو للوقوع ...**» یعنی «**التفاؤل**» و «**اظهار الرّغبه**».

«**لانّها کلّها**»: چون همه اینها ـ یعنی: معطوفات ـ به اضافهٔ «**قوة الاسباب**» که معطوف علیه است.

---

۱ ـ این درجاهایی است که وقوع چیزی حتمی باشد. مثل «**اِنْ متّ**» یا «**اِن قامت القیامة**» و امثال آن.

ضمیر «الیه» در «**علی ما اشارالیه**» به «**ما**» ی موصوله باز می‌گردد.

«و مَنْ زَعَمَ اَنّهاکلها عطف علی ابراز غیر الحاصل فی‌معرض الحاصل فقدسها سهواً بیّنا».

و کسی که پنداشته همهٔ اینها (**کون ما هو للوقوع، التفاؤل، اظهار الرغبة**) عطف بر «**ابراز غیر الحاصل**» شده، اشتباه آشکاری کرده؛ چون:

۱ ـ اقسام علت را قسیم معلول قرار داده. بدین شرح که: «ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل» معلول چهار علت بود. و آن شخص آمده با عطف علتها به معلول آنها را قسیم آن قرار داده.

۲ ـ سخن این قائل با آنچه مصنّف در «**اظهار رغبت**» گفته منافات دارد؛ چون مصنف «**اظهار رغبت**» را یکی از انگیزه‌های «ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل» قرار داد.

ضمیر «**انّها**» به «**معطوفات**» بر می‌گردد.

«(او التفاؤل اَو اظهار الرّغبة فی وقوعه) ای وقوع الشرط (نحو: «اِنْ ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام») هذا یصلح مثالاً للتفاؤل و اظهار الرَّغبة».

یا «**ان**» را با ماضی لفظی می‌آوریم برای فال نیک‌زدن یا برای نشان دادن شوقمان به وقوع شرط . مانند : «**اِنْ ظفرت بحسن العاقبة فهوالمرام**» یعنی: اگر به فرجام نیکو دست یافتم همان مقصود من است.

این مثال هم برای «**تفاؤل**» و هم برای «**اظهار رغبت**»، در وقوع شرط شایستگی دارد.

«**اِنْ ظفرتَ**» را، هم می‌توان به صورت خطاب خواند و هم به‌گونهٔ متکلم. به صورت تکلّم با اظهار رغبت سازگارتر است، و خطاب با تفاؤل.

«**مرام**»، به معنی مطلوب است. این واژه بفتح اوّل استعمال می‌شود.[1]

«ولمّاکان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غیر الحاصل فی‌معرض الحاصل یحتاج اِلی بیانِ ما اشارالیه بقوله: (فانَّ الطالب اذا عظمت رغبته فی‌حصول امر یکثر تصوره) ای الطالب (ایّاه) ای ذلک الامر. (فربّما یخیّل) ای ذلک الامر (الیه حاصلاً) فیعبّر عنه بلفظ الماضی».

و چون این مطلب که اظهار رغبت، انگیزهٔ ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل می‌شود، اندکی نیاز به توضیح داشت، مصنّف گفت: مشتاق و شیفتهٔ چیزی، هنگامی که اشتیاقش

---

۱ ـ «**رام الشیء یرومُهُ رَوما و مَراما: طَلَبَه**». «لسان‌العرب»، ج ۱۲، ص ۲۵۸.
«**الرَّوم الطلب کالمَرام**». «قاموس‌اللغه»، چاپ سنگی، ص ۵۲۸.

اوج گیرد، زیاد آن چیز را تصوّر می‌کند. و چه بسا بپندارد آن چیز حاصل شده. آنگاه از آن، با لفظ ماضی تعبیر می‌کند.

«یکثر تصوره»[۱] اگر این عشق بالاگیرد در همه چیز او را می‌نگرد.

«الیه» یعنی: به سوی آن طالب.

«(و علیه) ای علی استعمال الماضی مع اِنْ لاظهار الرغبة فی‌الوقوع. ورد قوله ـ تعالی ـ: «ولاتکْرِهُوا فَتَیٰاتِکم علی البغاء» (اِنْ اردن تحصنا) حیث لم یقل «اِنْ یردن».

و بر همین اساس، یعنی: به‌کارگیری ماضی با **«اِن»** برای نشان دادن رغبت و شوق در وقوع شرط است آیه مبارکهٔ **«ولاتُکْرِهوا فتیاتکم علی البغاء اِنْ اَرَدْنَ تحصناً».**[۲]

یعنی: «جوان زنها (کنیزان) را وادار به زنا نکنید اگر می‌خواهند خویشتن بان و پاک باشند».[۳]

در آیهٔ شریفه، به جای **«یُردنَ» «اردن»** آمده تا اظهار رغبت در وقوع شرط جلوه داده شود.

اظهار رغبت خداوند ـ متعال ـ به معنی ابراز فرمان و خواست ایشان است.

«فَتَیات» جمع **«فتات»** و به معنی زن جوان است. این واژه در قرآن مجید بر کنیزان به‌کار آمده.[۴]

«تحصّن»: عفّت‌داری، خویشتن بانی و پارسایی.

«حصن» به معنی دژ و حصار است. و **«تحصّن»** به معنی انتخاب دژ و حصار و پناه بردن در آن می‌آید. لیکن در قرآن عظیم این واژه برای عفّت پیشگی و دوری از زنا

---

۱ ـ و اگر این عشق اوج یافته دربارهٔ خداوند ـ متعال ـ باشد در همه چیز او را می‌بیند.

باباطاهر گفته:

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم ‌‌ ‌‌ به دریا بنگرم دریا تو بینم

و شفق سروده:

هرجا که روم روی دل آرای تو بینم ‌‌ ‌‌ هر سو نگرم جلوهٔ سیمای تو بینم

۲ ـ نور / ۳۳.

۳ ـ در شأن نزول این آیه گفته‌اند: عبداللّه بن اُبیّ با ضرب و شتم، شش کنیزش را وادار به زنا می‌کرد. دو تن از آن کنیزان نزد رسول خدا شکایت بردند؛ این آیهٔ مبارکه نازل شد.

۴ ـ نگاه کنید به: «مفردات راغب»، ص ۳۷۲ و ۳۷۳.

و برای همسر گزیدگان و همسر یافته‌ها به کار رفته است.[۱]

«بِغاء»: زنا، نارو‌ایی جنسی، گذشت از حد عفّت.[۲]

«فان قیل تعلیق النهی عن الاکراه بارادتهن التحصّن یشعر بجواز الاکراه عندانتفائها علی ماهو مقتضی التعلیق بالشرط».

اشکال:

ممکن است کسی بگوید: در این آیهٔ مبارکه نهی از وادار کردن به زنا معلق شده به هنگامی که آنان ارادهٔ خویشتن بانی و عفّت داشته باشند. و این براساس آنچه از تعلیق به شرط بر می آید (مفهوم مخالف شرط) می‌فهماند که: جایز است وادار کردن آنان به زنا، هنگامی که ارادهٔ خویشتن بانی نداشته باشند.

«عندانتفائها»: هنگام منتفی شدن ارادهٔ عفّت.

«اُجیب بِاَنَّ القائلین بِاَنّ التقیید بالشرط یدلّ علی نفی‌الحکم عند انتفائه اِنّمایقولون به اذا لم یظهر للشرط فائدة اُخری. ویجوز اَنْ یکون فائدته فی‌الآیة المبالغة فی‌النهی عن الاکراه، یعنی: اَنّهن اذا اَرَدْنَ العفّة فالمولَی اَحَقّ بارادتها. واَیضاً دلالة الشرط علی انتفاء الحکم اِنّما هوبحسب الظاهر، والاجماع القاطع علی حرمة الاکراه مطلقا فقد عارضه والظاهِرُ یُدْفَعُ بالقاطع».

جواب:

کسانی که به مفهوم مخالف شرط باور دارند یعنی می‌گویند: مقیّد کردن حکم به شرط، دلالت می‌کند بر نفی حکم هنگامی که شرط منتفی شود تنها این سخن را در جایی می‌گویند که برای شرط فایدهٔ دیگری غیر از مقید کردن حکم نباشد. و ممکن است فایدهٔ شرط در آیهٔ مبارکه، مبالغه در نهی از اکراه باشد. یعنی: هنگامی که کنیزان می خواهند

---

۱ ـ «مفردات راغب»، ص ۱۲۱.

۲ ـ **«وبَغَتِ المرأة بِغاءً اذا فَجَرتْ وذلک لِتجاوزها الی مالیس لها. قال ـ عزّوجلّ ـ: ولاتکرهوا فَتَیاتکم علی البغاء اِنْ اَرَدْنَ تحصُّناً.** «مفردات راغب»، ص ۵۵ و ۵۶.

این که در قرآن نستوه و فرهنگ برین اسلام به زنان بَرْده **«فتیات»** یعنی: جوان زنان، و به مردان برده **«فتیه»** یعنی: جوانمردان گفته شده. تجلّی شکوه، عظمت و مجد آیین اسلام است.

عفّت خود را پاس دارند، مولی به ارادهٔ عفّت شایسته‌تر است.

پاسخ دیگر این است که: دلالت شرط بر نفی حکم از ظاهر سخن فهمیده می‌شود، و براساس ظاهر است؛ لیکن اجماع مسلّم و قاطع داریم که: وادار کردن به زنا چه ارادهٔ عفّت داشته باشند و چه نه حرام است. و اجماع قاطع، با این ظاهر، ستیز می‌کند؛ و قاطع، ظاهر را بر می‌دارد.

توضیح:

آیهٔ شریفه می‌گوید: اگر ارادهٔ عفّت دارند، آنان را مجبور به زنا نکنید. اشکال شده مفهوم مخالفش این است که: اگر ارادهٔ عفّت ندارند اجبار، اشکال ندارد.

بر این سخن، دو پاسخ ذکر شده:

۱ ـ هنگامی به مفهوم مخالف دست زده می‌شود که شرط تنها فایده‌اش تعلیق حکم به قید شرط باشد و نفی حکم از غیر مقید به شرط . چون:

«اِن استطعتَ زُر بیت الله»: یعنی: اگر مستطیع شدی خانه خدا را زیارت کن.

در این مثال حکم «زیارت کن» مقید شده به استطاعت. و فایدهٔ شرط ، تنها مقید کردن حکم به استطاعت است.

بنابراین، مفهوم مخالف دارد و با منتفی شدن استطاعت، حکم نیز منتفی می‌شود. ولی در آیهٔ شریفه مقید شدن حکم، فایدهٔ ویژه‌ای دارد و آن مبالغه در نهی از اکراه است. و می‌رساند که: کنیزان با این که زن هستند و بی‌اختیار اگر می‌خواهند پاک باشند شما که اختیار دارید و مالک هستید شایسته‌ترید به ارادهٔ عفّت.

۲ ـ پاسخ دیگر این بود که: مفهوم مخالف، از ظاهر سخن بر می‌آید و این ظاهر با اجماع قاطع تعارض دارد.

می‌توان پاسخ سومی نیز داد: هنگامی که کنیزان، ارادهٔ عفّت نداشته باشند دیگر اکراه و وادار کردن معنی ندارد. وادار کردن، تنها در جایی است که آنان به شدّت، خواستار حفظ عفّت خویش باشند.

«بأنّ القائلین بأنّ التقیید بالشرط یدلّ علی نفی الحکم عند انتفائه».

آنان که می‌گویند: مقید کردن حکم به شرط ، مثلا مقید کردن **«عدم اکراه»** به

«ارادهٔعفّت» که شرط است بیانگر نفی حکم **(لاتکرهوا)** است هنگام منتفی شدن شرط (ارادهٔ عفّت).

ضمیر **«انتفائه»** به **«شرط»** باز می‌گردد.

«یقولون به» یعنی: به انتفاء حکم هنگام انتفاء شرط .

«اذا لم یظهر للشرط فائدةٌ اُخری». وقتی که برای شرط فایده دیگری غیر از مقیدکردن حکم به شرط ، ظاهر نباشد.

ضمیر **«فائدته»** به **«شرط»** باز می‌گردد.

«انهنّ»: آن کنیزان.

«بارادتها»: به ارادهٔ عفّت.

«والاجماع القاطع» یعنی: **«اجماع»**، مسلّم و بی‌شک. نیکو بود که **«نص قاطع»** را نیز درکنار **«اجماع قاطع»** اضافه می‌کرد.[1]

«مطلقا»: چه ارادهٔ عفّت داشته باشند و چه نه.

فاعل **«عارضه»**، **«اجماع»** و مفعول آن **«ظاهر»** یعنی: مفهوم شرط است. بدین معناکه: آن اجماع قاطع با ظاهر، معارضه دارد.

«(قال السکاکی: اَوللتعریض) ای ابراز غیر الحاصل فی‌معرض الحاصل اِمّا لما ذکر، واِمّا للتعریض، بِاَنْ ینسب الفعل الی واحدٍ و المراد غیره (نحو) قوله ـ تعالی ـ: «و لقد اُوحِیَ الیک واِلی الّذین من قبلک (لئن اَشرَکْتَ لَیَحبطن عَمَلُکَ)».[2]

سکاکی گفته: گاهی «اِن» شرطیّه را با فعل ماضی می‌آوریم برای تعریض وگوشه زدن. یعنی: «ابراز غیر حاصل در جلوهٔ حاصل». یا برای انگیزه‌هایی است که گفته شد. یا برای گوشه زدن؛ بدین شکل که: فعل نسبت داده شود به کسی، لیکن مقصود دیگری باشد. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«ولَقَدْ اَوحی الیک والی الّذین من قبلک لَئِنْ اَشْرکتَ لَیَحبطَنَّ عملُک».[3]

---

۱ ـ مقصود ازنص قاطع آیات و روایاتی است که به‌طور کلی اکراه به زنا را تحریم کرده. مثل **«ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان»** [مائده/ ۲].

۲ ـ زمر/ ٦٥.

۳ ـ حبط عمل **(لیحبطنّ)** به معنی فاسد شدن عمل است.

«و حَبِطَ حَبْطاً و حبوطاً : عَمِلَ عَمَلاً ثم اَفْسَدَه»: «لسان‌العرب»، ج ۷، ص ۲۷۲.

یعنی: «سوگند که: به تو و پیشینیان تو وحی شد اگر شرک بورزی مؤکداً کارت، تباه خواهد شد».

«فالمخاطب هوالنبّی ـ صلّی‌اللّه تعالی علیه وسلم ـ وعدم إشراکه مقطوع به لکن جیء بلفظ الماضی ابرازاً للاشراک الغیر الحاصل فی‌معرض الحاصل علی سبیل الفرض والتقدیر، تعریضاً بمن صدر عنهم الاشراک بأنه قد حبطت اعمالهم».

مخاطب **«لئن اشرکت»** رسول اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه وآله ـ هستند. و شرک پیشه نکردن ایشان حتمی است؛ لیکن شرک ورزیدن غیر حاصل ایشان فرضاً به شیوهٔ حاصل جلوه داده شده. تاگوشه زدنی باشد به کسانی که شرک پیشه کرده‌اند به اینکه هم اکنون اعمالشان تباه است.

ضمیر **«اشراکه»** به **«رسول»** ـ صلّی‌اللّه علیه وآله ـ باز می‌گردد.

خلاصه این که: سکاکی به عوامل چهارگانه ابراز غیر حاصل در جلوهٔ حاصل، یک عامل دیگر افزوده و آن «تعریض» است.

«کما اذا شتمک احد، فتقول: واللّه اِنْ شتَمنی الامیر لاضربنّه».

مانند جایی که کسی به شما دشنام داده و شما می‌گویید: بخدا سوگند، اگر پادشاه به من دشنام دهد بی‌گمان او را می‌زنم. شما با این سخن، گوشه‌زده‌اید به کسی که شما را دشنام داده است.

«ولایخفی انّه لامعنی للتعریض لمن لم یصدر عنهم الاشراک وأنّ ذکر المضارع لا یفید التعریض لکونه علی اصله».

پوشیده نیست که تعریض به کسانی که شرک پیشه نکرده‌اند معنی ندارد. و اگر **«لئن اشرکت»** به شکل مضارع بود دیگر تعریض را نمی‌رساند؛ چون براساس اصل، و موافق ظاهر، جاری شده بود.

بیان

خلخالی گفته: این آیهٔ مبارکه، هم تعریض است به کسانی که شرک ورزیده‌اند و هم به آنان که تاکنون شرک نورزیده‌اند.

از سوی دیگر اگر خداوند می‌فرمود: **«لئن تشرک»** و **«ان»** را با صیغهٔ مضارع

می‌آورد، باز هم تعریض بود؛ چون شرک ورزیدن پیامبر ـ صلّی‌الله علیه و آله ـ محال بود. و ناگزیر می‌بایست آن را حمل بر تعریض می‌کردیم.

شارح، پاسخ می‌دهد: گوشه‌زدن، پیوسته نسبت به کسی است که کاری را انجام داده، زیرا گوشه زدن، یک نوع سرزنش و نکوهش است. و هیچ‌گاه کسی که کاری را نکرده سرزنش نمی‌شود.

بنابراین، تعریض، تنها نسبت به کسانی است که شرک ورزیده‌اند.

و اگر فعل مضارع آورده شده بود دیگر تعریض نبود؛ زیرا آمدن فعل مضارع براساس اصل، و موافق ظاهر بود. و تعریض نکته‌ای است که ما از خلاف ظاهر بودن شرط می‌فهمیم.

ضمیر «**لکونه**» به «**مضارع**» و ضمیر «**علی‌اصله**» به «**شرط**» برگشت می‌کند.

«ولمّاکان فی هذا الکلام نوع خفاء وضعف نسبه اِلی السکاکی واِلاّ فهو قد ذکر جمیع ما تقدم».

و چون در سخن سکاکی که گفت: عدول از مضارع به ماضی در آن آیهٔ کریمه برای تعریض است، هم ناآشکاری بود و هم ضعف. مصنّف این سخن را نسبت به سکاکی داد و گفت: «**قال السکاکی**».

«**واِلاّ**» و اگر این خفا و ضعف در کار نبود، «**قال السکاکی**» نمی‌گفت؛ چون همهٔ آنچه گذشت را سکاکی گفته است.

«**خفاء**» یعنی: ناآشکاری و آنچه نیاز به دقت دارد. و در اینجا یافتن تعریض، محتاج دقّت است.

«**ضعف**»: سستی. و سخن سکاکی از این رو ضعیف است که برخی گفته‌اند: چون «**اِن**» شرطیه همراه لام موطئه قسم آمده از عمل کردن در فعل مضارع ناتوان شده و باید همراه چنین «**اِن**» شرطیه‌ای حتماً فعل ماضی بیاید.

بنابراین، ماضی آمدن «**اشرکت**» انگیزهٔ نحوی داشته و برای تعریض نیست؛ برای این‌که برخلاف ظاهر نیامده.[1]

---

۱ ـ «**واذا تقدم القسم اوّل الکلام علی الشرط لزمه المضی لفظا او معنی وکان الجواب للقسم لفظا**». «شرح کافیهٔ رضی»، ج ۲، ص ۳۹۱.

«ثم قال: (ونظيره) ای: نظير «لَئِنْ اشركت» (فی‌التعريض) لافی‌استعمال الماضی مقام المضارع فی‌الشرط للتعريض قوله ـ تعالی ـ («ومالی لااعبدالّذی فطرنی» ای: و «مالكم لاتعبدون الّذی فطركم» بدليل واليه ترجعون)؛ اذ لولا التعريض لكان المناسب اَنْ يقال: واليه اُرجع علی ماهو الموافق للسياق».

سپس سکاکی گفته: و نظیر **«لئن اشرکت»** است در تعریض نه در اینکه ماضی به جای مضارع آمده برای گوشه‌زدن، سخن خداوند ـ متعال ـ: **«ومالی لااعبدالّذی فَطَرنی»** [1] چه شده نمی‌ستایم خدایی که مرا پدید آورد؟ یعنی چه شده شما را که ستایش نمی‌کنید خدا را؟

دلیل ما بر تعریض، دنبالهٔ آیه است که آمده: **«والیه ترجعون»**؛ زیرا اگر قصد، گوشه‌زدن نبود، مناسب با روند و سیاق آیه این بود که بگوید: **«والیه اُرجَعْ»**.

سکاکی گفت: **«ونظیره»** و نگفت: **«ومثله»**؛ چون «**مثل**» باید از همهٔ جهات شبیه باشد ولی در «**نظیر**» شباهت از همهٔ جهات لازم نیست. مثلاً «**مالی لااعبد...**» تنها در تعریض مانند «**لئن اشرکت**» است نه در جنبه‌های دیگر؛ مثل: عدول از مضارع به ماضی در کنار شرط.[2]

«(و وجه حسنه) ای: حسن هذا التعريض (اسماع) المتكلم (المخاطبين) الّذين هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثانی للاسماع (علی وجه لايزيد) ذلك الوجه (غضبهم وهو) ای: ذلك الوجه، (ترك التصريح بنسبتهم الی الباطل. ويعين) عطف علی لايزيد و ليس هذا فی كلام السكاكی. ای علی وجه يعين (علی قبوله) ای قبول الحق (لكونه) ای كون ذلك الوجه (اَدْخَل فی امحاض النصح لهم حيث لايريد) المتكلم (لهم اِلاّ مايريد لنفسه)».

باید باشد: چنین تعریضی نیکوست زیرا متکلم سخنش را به مخاطبینی که دشمنان اویند می‌رساند؛ به شیوه‌ای که خشم آنان برانگیخته نشود. و این شیوه، تصریح نکردن به باطل گرایی آنهاست.

---

۱ ـ یس / ۲۲.

۲ ـ این آیهٔ شریفه در التفات نیز مطرح شد. اگر عدول از خطاب به تکلم در این آیه التفات باشد از قلمرو مجاز خواهد بود؛ و اگر تعریض باشد از قبیل حقیقت. و در اینجا سخن بسیار است.

واژه «**یعین**» بر «**لایزید**» عطف شده و در سخن سکاکی نیامده مصنف آن را اضافه کرده. یعنی: سخن را به مخاطبان می‌رساند به شیوه‌ای که کمک می‌کندبه پذیرش حق چون این شیوه نقش بیشتری در خالص کردن پند و نصیحت دارد؛ زیرا متکلم نمی‌خواهد برای آنان مگر چیزی را که برای خویش خواسته.

«**اسماع**»: به گوش رساندن.

«**مخاطبین**» مفعول اوّل «**اسماع**»، و «**الحق**» مفعول دوّم آن است.

«**اَدْخل**» نقش بیشتری دارد، مؤثرتر و نافذتر است.

«**امحاض النصح**»: خالص کردن نصیحت.

«**ولیس هذا فی کلام السکاکی**» یعنی: واژهٔ «**یعین**» در سخن سکاکی نیست. عبارت سکاکی چنین است:

«**ولاتعرف حسن موقع هذا التعریض اَلّا اذا نظرت اِلی مقامه وهو تطلب اسماع الحق علی وجه لایورث طالبی ذم المسمع مزید غضب وهو ترک المواجهة بالتضلیل والتصریح لهم بالنسبة الی ارتکاب الباطل**».[1]

«**(و لو للشرط) ای لتعلیق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضاً (فی الماضی مع القطع بانتفاء الشرط) فیلزم انتفاء الجزاء، کما تقول: «لو جئتنی اکرمتک» معلقاً الاکرام بالمجیء مع القطع بانتفائه فیلزم انتفاء الاکرام**».[2]

و «**لو**» برای شرط است. یعنی: معلق کردن حصول معنای جزا به حصول فرضی معنای شرط درزمان گذشته. با یقین به انتفاء شرط . و از انتفاءشرط لازم می آید منتفی‌شدن جزا.[3]

بدین شکل که می‌گویی: «**لو جئتنی اکرمتک**» و معلق می‌کنی «**اکرام**» را به آمدن با یقین به انتفاء آمدن. که لازمهٔ آن، اکرام نشدن است.

«**فهی لامتناع الثانی اعنی: «الجزاء»؛ لامتناع الاوّل اعنی: «الشرط» یعنی اَنَّ الجزاء**

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۰٦.

۲ ـ **لَـو حَـرف شـرط فـی‌مضیّ ویـقل ... ایلائهـا مسـتقبلاً لکـن قُـبِلْ**

۳ ـ این نکته یاد آوری می‌خواهد که: «**لو**» جزم نمی‌دهد مگر اضطرارا.

شیخ بزرگوار مرحوم رضی فرموده: «**ولکون لوبمعنی الماضی وضعا لم یجزم بها اِلاّ اضطرارا: لانَّ الجزم من خواص المعرب والماضی مبنیّ**». «شرح رضی برکافیه»، ج ۲، ص ۳۹۰.

مُنْتَفٍ بسبب انتفاء الشرط».[1]

بنابراین، «**لو**» برای امتناع جزاست به سبب امتناع شرط. یعنی: جزا منتفی است به علّت انتفاء شرط.

لام در «**لامتناع الاوّل**» لام علت است.

«هذا هوالمشهور بین الجمهور. واعترض علیه ابن الحاجب بَانّ الاوّل سبب والثانی مُسَبَّبٌ. وانتفاء السبب لایدلّ علی انتفاء المسبب؛ لجواز اَنْ یکون للشیء اسباب متعدّدة. بل الأمر بالعکس لانّ انتفاء المسبّب یدل علی انتفاء جمیع أسبابه فهی لامتناع الاوّل لامتناع الثانی».[2]

این عقیدهٔ مشهور بین نحویین بود.

ولی «ابن حاجب»[3] عقیده جمهور را این گونه مورد اعتراض قرار داده: «شرط»، سبب است و «جزا»، مسبّب (پدیده)، و منتفی شدن سبب (انگیزه). دلالت بر منتفی شدن مسبّب نمی‌کند؛ چون ممکن است یک مسبّب، سببهای گوناگونی داشته باشد. بلکه قضیه بر عکس است و انتفاء مسبب می‌رساند که: همهٔ سببها منتفی بوده. بنابراین، «**لو**» برای امتناع اوّل (شرط) است به جهت امتناع دوم (جزاء).[4]

---

۱ ـ اصل در «لو»، شرط است؛ وگرنه برای غیر شرط نیز می آید چون:

۱ ـ تمنّی ؛ آنگاه «**لو**» به معنی «**لیت**» است.

۲ ـ عرض، یعنی: خواهش چیزی به نرمی؛ چون: «**لو تنزل بنا فتصب خیراً**».

۳ ـ حرف مصدری.

۲ ـ **«واعلم اَنَّ المشهور اَنَّ لو، لانتفاء الثانی لانتفاء الاوّل وهذا لازم معناها فانها موضوعةٌ لتعلیق حصول امرٍ فی‌الماضی بحصول امرٍ آخر مقدّر فیه».** «شرح جامی»، ص ۲۸۶.

۳ ـ «جمال‌الدین ابوعمرو عثمان بن عمر» از دودمانی ایرانی تبار است. و چون پدرش دربان و حاجب امیر عزالدین بوده به «**ابن حاجب**» شهرت یافته. از کتابهای اوست: «**کافیه**» در نحو، که «شرح جامی» و «شرح رضی» برآن بسیار معروف است. «**شافیه**» در صرف و ... .

وی در سال ۵۷۰ زاده شده و در سال ٦۴٦ هجری زندگیش پایان یافته. نگاه کنید به: «وفیات الاعیان»، ج ۲، ص ۴۱۳. «غایة‌النهایة» ج ۱، ص ۵۰۸. «مرآة‌الجنان» ج ۴، ص ۱۱۴. «روضات‌الجنات»، ج ۵، ص ۱۸۸ ـ ۴۸. و «هدیة‌العارفین»، ج ۱، ص ٦۵۴.

۴ ـ **«وقد تستعمل علی قصد لزوم الثانی للاوّل مع انتفاء اللاّزم لیستدل به علی انتفاء الملزوم کقوله ـ تعالی ـ: «لوکان فیهما الهة اِلاّاللّه لَفَسَدَتا»، فانّ «لو» هیهنا تدلّ علی لزوم الفساد لتعدّد الآلهة؛ و علی اَنّ الفساد منتفٍ. فیعلم من ذلک انتفاء التعدد. ومِنْ هذا الاستعمال توهم المصنّف اَنَّ لو، لانتفاء الاوّل لانتفاء الثانی و خطّأ عکسه المشهور ولم یدر اَنَّ ما ذکره معنی یقصد الیه فی مقام الاستدلال بانتفاء اللازم المعلوم علی انتفاء الملزوم المجهول. واَنَّ المعنی المشهور بیان سببیّة احد انتفائین معلومین للآخر بحسب الواقع».** «شرح جامی»، ص ۲۸۷.

«اَلاٰتری اَنّ قوله ـ تعالی ـ : «لوکان فیهما آلهةٌ اِلاّ اللّٰهُ لَفَسَدَتا» اِنّما سیق لیستدل بامتناع الفساد علی امتناع تعدد الآلهة دون العکس».

آیا نمی‌نگری آیه شریفهٔ **«لوکان فیهما آلهةٌ اِلاّ اللّٰه لَفَسَدَتا»**[1] آورده می‌شود برای استدلال به این‌که: چون فساد ممتنع است پس چندین خدا نیست. و نمی‌گویند: چون چندین خدا نیست بنابراین فساد نیست؟

«واستحسن المتأخرون رأی ابن الحاجب، حتی کادوا اَنْ یجمعوا علی اَنّها لامتناع الاول لامتناع الثانی، اِمّا لما ذکره، و اِمّا لانّ الاول ملزوم والثانی لازم، وانتفاء اللازم یوجب انتفاء الملزوم من غیر عکس، لجواز اَنْ یکون اللازم اعم».

دانشمندان اخیر، نظر ابن حاجب را نیکو دانسته‌اند حتی نزدیک شده‌اند به اتفاق بر این سخن که: «**لو**» برای امتناع شرط است به جهت امتناع جزا یا برای انگیزه‌ای که ابن‌حاجب ذکر کرد (شرط سبب است و جزا، مسبّب؛ و انتفاء سبب، دلیل منتفی شدن مسبّب نیست).[2]

و یا برای این که: شرط ، ملزوم و جزا لازم است؛[3] و انتفاء لازم، موجب انتفاء ملزوم می‌شود؛ لیکن انتفاء ملزوم، سوجب منتفی شدن لازم نیست؛ چون ممکن است لازم، اعم از ملزوم باشد.

شرح:

تودهٔ دانشمندان نحو، براین باورند که: «**لو**» برای امتناع جزاست به سبب امتناع شرط؛ لیکن «ابن حاجب» گفته: شرط ، سبب است و جزا، مسبّب؛ و منتفی شدن سبب، دلیل انتفاء مسبّب نمی‌شود. چراکه ممکن است مسبّب، سبب‌های دیگری داشته باشد. و لیکن منتفی شدن مسبّب، انتفاء همهٔ سببها را می‌رساند.

---

۱ ـ اگر در زمین و آسمان خدایانی غیر خداوند بود این دو تباه می‌شد. انبیاء / ۲۲.

۲ ـ «**الفرق بین العلة و السبب: اَنَّ مِنَ العِلة ما یتأخر عَن المعلول کالربح وهو علة التجارة یتأخر ویوجد بعدها. والسبب لایتأخر عن مسببه علی وجهٍ من الوجوه. اَلاٰتری اَنّ الرمی الّذی هوسبب لذهاب السهم لایجوز اَنْ یکون بعد ذهاب السَّهْم**» «فروق‌اللغویّة»، نوشتهٔ ابوالهلال عسکری، ص ۵٦ و ۵۷.

۳ ـ مرحوم شیخ رضی، شرط را ملزوم و جزا را لازم دانسته. بنگرید به: «شرح کافیهٔ رضی»، ج ۲، ص ۳۹۰.

دانشمندان پس از «ابن حاجب» اندیشهٔ او را پسندیده و گفته‌اند:[۱] چه اوّل سبب باشد یا ملزوم، دلیل انتفاء جزا نمی‌شود؛ چون ممکن است اسباب، متعدد و لازم، اعم باشد. مثلاً آتش، ملزوم است و حرارت لازم. اینک ممکن است آتش نباشد ولی حرارت باشد؛ زیرا حرارت از خورشید، تب، حرکت و اصطکاک هم پدید می‌آید. ولی اگر لازم (حرارت) نباشد به دست می‌آوریم که هیچ انگیزهٔ حرارتی وجود نداشته.[۲]

«وَاَنَا اقول: منشأ هذا الاعتراض قِلَّة التأمل؛ لأنّه لیس معنی قولهم: «لو، لامتناع الثانی لامتناع الاَوّل اَنّه یُسْتَدَلُّ بامتناع الاَوّل علی امتناع الثانی، حتی یرد علیه اَنَّ انتفاء السبب او الملزوم لایوجب انتفاء المسبّب اواللازم بل معناه اَنّها للدلالة علی اَنّ انتفاء الثانی فی‌الخارج اِنّما هو بسبب انتفاء الاوّل».

و من می‌گویم: اساس این اعتراض کم‌اندیشی است؛ زیرا اهل عربیّت که می‌گویند: «**لو**» برای ممتنع بودن جزاست به سبب ممتنع بودن شرط، معنایش این نیست که استدلال می‌شود برای ممتنع بودن جزا، به ممتنع بودن شرط؛ تا اشکال شود: انتفاء سبب یا ملزوم، دلیل منتفی شدن مُسَبَّبْ یا لازم نمی‌شود. بلکه معنای سخن اهل عربیّت این است که: «**لو**» دلالت می‌کند بر منتفی شدن جزا در خارج به سبب منتفی شدن شرط.

توضیح:

ما گاهی در مقام استدلال هستیم و علت علم به چیزی را می‌کاویم؛ مثلاً می‌گوییم: دود، علت علم به آتش است. یا این شناسنامه، علت علم به پدر بودن آن شخص است. این کار در قلمرو «**اثبات**» است.

---

۱ ـ مرحوم رضی مدّعای ابن حاجب را در شرح کافیه پذیرفته ولی دلیلش رانه. شیخ رضی نوشته: **«والصحیح اَنْ یقال ـ کما قال المصنف ـ: هی موضوعةٌ لامتناع الاوّل لامتناع الثانی، ای اَنّ امتناع الثانی یدل علی امتناع الاول لکن لاللعلة التّی ذکرها»**. «شرح کافیهٔ رضی»، ج ۲، ص ۳۹۰.

۲ ـ اکنون اشاره به فرق بین سبب و شرط لازم می‌نماید.

در بارهٔ «**شرط**» گفته شده: **«هو ما یلزم من عدمه العدم ولایلزم من وجوده الوجود»**. یعنی: شرط چیزی است که از نبودش، عدم مشروط تحقق می‌یابد ولی از وجودش ممکن است مشروط، شکل نگیرد. می‌گوییم **«لوکان‌لی مال لحججت»** حج به جا آوردن مشروط به داشتن دارایی است؛ اکنون ممکن است شرط (مال) باشد ولی حج انجام نشود.

و دربیان «**سبب**» گفته شده: **«وهو مایلزم من وجوده الوجود و مِنْ عدمه العدم»** یعنی: سبب، چیزی است که از وجودش وجود مسبّب شکل می‌گیرد و از عدمش، عدم مُسَبَّبْ؛ چون: **لوکانت الشمس طالعةً فالنّهار موجود.**

و گاهی علت وجود و ثبوت چیزی را می‌کاویم؛ مانند این که می‌گوییم: انفجار کپسول گاز، علت آتش سوزی بوده. یا خود پدر، علت وجود پسر شده. و این در قلمرو **«ثبوت»** است. آنجاکه از دود، پی به آتش می‌بردیم، در جستجوی علت علم به آتش بودیم؛ و می‌خواستیم استدلال کنیم برای علم به وجود آتش به دود. و اینجاکه انفجار کپسول گاز را علت آتش می‌دانیم نمی‌خواهیم استدلال کنیم که انفجار، علت علم به آتش است بلکه می‌خواهیم علت وجود و ثبوت آتش را در خارج مشخّص کنیم.

منطقیها دنبال علت علم هستند و در راه استدلال. ولی اهل عربیّت، در جستجوی علت وجود در خارج.

به تعبیر دیگر: اهل منطق در مسیر اثبات گام می‌نهند و اهل عربیّت در روند ثبوت سخن می‌گویند. و از این‌رو که اهل منطق به دنبال علت علم هستند، می‌گویند: منتفی شدن سبب یا ملزوم، علت علم به منتفی شدن مُسبّب یا لازم نمی‌شود؛ چون ممکن است مسبّب، سببهای دیگر داشته باشد؛ یا لازم، اعم باشد.

لیکن اهل عربیّت می‌گویند: جزا در خارج پدید نیامده، چون شرط پدید نیامده. و این دو اصطلاح است.

«فمعنی «لوشاءاللّه لهداکم» اَنّ انتفاء الهدایة اِنّما هو بسبب انتفاء المشیئة؛ یعنی: اَنّها تستعمل للدلالة علی اَنّ علة انتفاء مضمون الجزاء فی‌الخارج هی‌انتفاء مضمون الشرط، من غیر التفات الی اَنّ علة العلم بانتفاء الجزاء ماهی».

بنابر اصطلاح اهل عربیّت معنی **«لوشاء اللّه لهداکم»**[1] چنین است: هدایت منتفی شده چون خواست خداوند منتفی شده.[2]

یعنی **«لو»** به کار می‌رود تا نشان دهد انگیزهٔ پدید نیامدن جزا در خارج، پدید نیامدن

---

۱ ـ انعام / ۱۴۹.

۲ ـ این آیه ماننده‌های بسیار دارد:

«ولوشاء رَبّک ما فَعَلوه» انعام / ۱۱۲.

«ولوشاءاللّه لجعلکم اُمةً واحدةً» مائده / ۴۸.

«ولوشاءاللّه لجَمَعَهمْ علی‌الهدی» انعام / ۳۵.

«ولوشاءاللّه لذهب بسمعهم» بقره / ۲۰.

«ولوشاءاللّه لاعنتکم» بقره / ۲۲۰.

معنای شرط است. و کاری ندارد که علت علم به منتفی شدن جزا چیست.

«اَلاٰ تری اَنَّ قولهم لولا لامتناع الثانی لوجود الاوّل نحو لولاعلیٌ لهلک عمر معناه: اَنَّ وجود علیّ سبب لعدم هلاک عمر، لا اَنَّ وجوده دلیل علی اَنَّ عمر لم یُهلک».[1]

آیا نمی‌نگری سخن ادبا را که می‌گویند: **«لولا»** برای ممتنع بودن دومی است به سبب ممتنع بودن اوّلی، مثلاً **«لولا علیٌ لهلک عُمر»** معنایش این است: وجود علی، سبب تباه نشدن عمر است. نه این که وجود علی ـ علیه‌السّلام ـ دلیل است براینکه عمر تباه نشده. یعنی: استدلال نمی‌کنند و وجود علی ـ علیه‌السّلام ـ را علت علم به تباه نشدن عمر نمی‌دانند؛ بلکه می‌خواهند بگویند: آن تباه نشدن در خارج منتفی شده، چون علی ـ علیه‌السّلام ـ وجود داشته‌اند.[2]

«ولهذا صحّ مثل قولنا: «لوجئتنی لاکرمتک لکنّک لم تجیٔ» اعنی عدم الاکرام بسبب عدم‌المجیء».

و **«لهذا»** یعنی: از این جهت که **«لو»** در اصطلاح اهل عربیّت به کار می‌رود برای نشان دادن این که: جزا در خارج منتفی شده به سبب انتفاء شرط. صحیح است که بگوییم: **«لوجئتنی لاکرمتک لکنکّ لم تجیء»** یعنی: اکرام نشدی به سبب نیامدن.

توضیح:

در این مثال **«لوجئتنی لاکرمتک لکنک لم تجیٔ»** **«جئتنی»** شرط است و **«لم تجیٔ»** نقیض آن، و بعد از **«لکن»** قرار گرفته.[3]

---

۱ ـ **«لولا علی لهلک عمر»** را عمر مکرر گفته: من برخی از مدارک این سخن را به نقل از مجلّد ششم «الغدیر» می‌آورم:

«السنن الکبری»، ج ۷، ص ۴۴۲. «مختصر جامع‌العلم»، ص ۱۵۰، «الریاض‌النضره»، ج ۲، ص ۱۹۴. «ذخائرالعقبی»، ص ۸۲. «تفسیر رازی»، ج ۷، ص ۴۸۴، «اربعین رازی» ص ۴۶۶. «تفسیر نیشابوری»، ج ۳، در تفسیر سورهٔ احقاف. و «کفایهٔ گنجی»، ص ۱۰۵.

۲ ـ و چقدر فاصله است بین جایی که چیزی سبب چیز دیگری باشد با جایی که چیزی سبب علم به چیز دیگری است. اگر بخواهیم وجود علی ـ علیه‌السّلام ـ را در قلمرو استدلال منطقی، دلیل بر عدم هلاک عمر بگیریم باید بگوییم: هرجا آن وجود مقدّس باشد، هلاک وی نیست.

۳ ـ «و آن را استثناء خوانند از جهت دخول **«لکن»** یا آنچه جاری مجرای آن بود از حروف استثناء و قیاس را هم بدین سبب استثنایی خوانند». «اساس الاقتباس»، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

اصطلاحاً به چنین جایی می‌گویند: نقیض مقدم استثناء شده؛ چون **«لکن»** در منطق ازادات استثناء شمرده می‌شود.

به اعتبار منطقیین، استثنای نقیض مقدّم نتیجه نمی‌دهد؛ چون ممکن است جزا اعم از شرط باشد.[۱]

ولی در اینجا صحیح است که نقیض مقدم را استثناء کنیم و بگوییم: **«لکنک لم تجئ»**؛ زیرا براساس اصطلاح اهل عربیّت می‌خواهیم بگوییم: سبب منتفی شدن جزا در خارج، منتفی شدن شرط بوده. و از این روست که استثناء نقیض مقدم، نتیجه می‌دهد. مثلاً در اینجا چنین می‌شود. **«لکنک لم تجئ فَلَمْ تُکْرَمْ»**.

«قال الحماسی»[۲] حماسی گفته:

ولو طـــار ذوحـــافرٍ قـــبلها لطـــارت ولکـــنه لم یَـــطِرْ

یعنی: اگر سم‌داری پیش از اسب من پرواز کرده بود این اسب نیز پرواز می‌کرد، لیکن سم‌داری پرواز نکرده.

«ذوحافر»: صاحب سُم. و **«حافر»** به معنی سم ستور می‌آید.[۳]

«یعنی: اَنَّ عدم طیران تلک الفرس بسبب اَنّه لم‌یطر ذوحافرٍ قبلها».

یعنی: پرواز نکردن این اسب از این روست که قبل از آن سم‌داری پرواز نکرده.

در این شعر سخن از ترتّب خارجی است و انتفاء دوّم در خارج به سبب انتفاء اوّل دانسته شده.

ضمیر «**قبلها**» به **«فرس»** باز می‌گردد. **«فرس»** مؤنث است و از همین رو «**تلک**» و **«طارت»** مؤنث آورده شده.

ضمیر «**لکنه**» به **«ذوحافر»** باز می‌گردد.

---

۱ ـ در منطق اگر گفتیم: **«لوکان هذا انساناً لکان حیواناً»** و بعد نقیض جزا را استثناء کردیم و گفتیم: **«لکنه لیس بحیوان»** نتیجه می‌دهد: **«اِنّه لیس بانسان»** ولی اگر گفتیم **«لکنّه لیس بانسان»**، نتیجه نمی‌دهد.

۲ ـ «ابوتمام حبیب بن اوس طائی» از ادبای شیعه است. وی دیوانی را از اشعار پرشور عرب گرد آورده به نام **«دیوان الحماسه»** هرگاه گفته شود: **«قال الحماسی»** یعنی: شعر شاعری که در حماسه آمده این شعر از «اُبَیّ بن سُلْمی الضّبیّ» از شعر سازان عصر جاهلیّت است.

۳ ـ «حافر: سُم ستور و ....» «منتخب اللغات»، ص ۱۵۶.

«حافر» ـ بکسر فاء ـ به معنی سم اسب و کنندهٔ چاه و جز آن؛ حوافر (بفتح اوّل و کسر چهارم) جمع آن». «غیاث‌اللغات»، ص ۲۹۱.

بـیـان

شارح به این شعر، استشهاد کرده تا برساند انتفاء شرط ، سبب انتفاء جزا می‌شود در خارج و به همین سبب، نقیض مقدّم استثناء شده و فایده نیز داده: بدین شیوه که **«لکنّه لم یَطِرْ»** استثناء نقیض مقدم است و نتیجه می‌دهد: **«فلم تطر فرسی»**.[1]

«وقال ابوالعلاء المعرّی» ابوالعلاء معرّی سروده:[2]

ولو دامت الدُّولات کانوا کغیرهم رَعایا ولکن ما لَهُنَّ دَوام

یعنی: اگر دولتهای پیشین ماندگار بود آن دولتمردان نیز مانند دیگران فرمان پذیر و رعیّت دولت ممدوح بودند؛ لیکن آن دولتها نماند.

این معنی با مدح و ستایش سازگار است. یعنی: دولت ممدوح آنقدر با شکوه است که اگر دولتهای پیشین مانده بود به خدمتش در می‌آمد. برخی، شعر را این گونه معنی کرده‌اند:

اگر دولتهای پیشین مانده بود اینان نیز مانند دیگران خدمتکار و فرمان پذیر بودند؛ لیکن آن دولتها نماند. مثلاً اگر دولت صفوی مانده بود دولتمردان قاجار چون دیگران خدمتکار و فرمان پذیر آن دولت بودند. این معنی با موعظه سازگار است؛ یعنی: همان‌گونه که آن دولتها نمانده این دولت نیز نمی‌ماند.

شرح واژه‌های شعر

«دولات»: جمع **«دولة»** و در اینجا به معنی حکومتهاست.[3]

«کغیرهم» می‌تواند خبر **«کانوا»** باشد و می‌تواند حال باشد.

---

۱ ـ البتّه در اینجا شرط (مقدم) اعم است.

۲ ـ «ابوالعلاء معرّی» (احمدبن عبدالله بن سلیمان بن داوود بن المطهّربن زیادبن ربیعة بن الحارث) عقیدهٔ بسیاری از پژوهشگران، بیانگر تشیّع اوست. نگاه کنید به: «الغدیر»، ج ۴، ص ۳۰۲ و ۳۰۳. «تاریخ ادبیّات زبان‌عربی»، ص ۵۱۵ ـ ۵۰۱. «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸. و «روضات‌الجنّات»، ج ۱ ص ۲۷۲ ـ ۲۶۵.

۳ ـ **«دولة»** بفتح گردش زمانه به نیکی و ظفر و اقبال به سوی کسی. و نیز دولت، چیزی که دست به دست بگردد. و بضم، نوبت و غنیمت و غلبهٔ در جنگ.

و بعضی گفته‌اند که: دولت بضم، در مال و امر آخرت و بفتح، در جنگ و در کار. و بعضی به عکس گفته‌اند». «منتخب‌اللغات»، ص ۱۹۱. و «غیاث‌اللغات»، ص ۳۸۲.

«رعایا»:[1] جمع **«رعیّت»** است و به معنی: سرپرستی شدگان.
«رعایا» می‌شود خبر بعد از خبر باشد یا عطف بیان و اگر **«کغیرهم»** را حال بگیریم آنگاه **«رعایا»** خبر **«کانوا»** قرار می‌گیرد.

شاهد شعر

در این شعر، رعیّت بودن دولت ممدوح منتفی شده به علت انتفاء ماندگاری دولتهای پیشین در خارج. باز در این شعر، نقیض مقدم استثناء شده و آمده: **«ولکن ما لهنّ دوام»** و بنابر شیوهٔ اهل عربیّت نتیجه هم داده **«فلیسوا برعایا»** نتیجهٔ آن است.

«واَمّا المنطقیون فَقَد جعلوا اِنْ ولو اداةً اللزوم واِنّما یستعملونها فی‌القیاسات لحصول العلم بالنتائج فهی عندهم للدلالة علی اَنّ العلم بانتفاء الثانی علةٌ للعلم بانتفاء الاوّل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غیر التفاتٍ الی اَنّ علة انتفاء الجزاء فی‌الخارج ماهی».

امّا اهل منطق **«ان»** و **«لو»** (و مانند آن را) ادات لزوم قرار داده‌اند؛ و تنها در قیاسها به‌کار می‌برند برای دست یافتن به نتایج.

بنابراین، **«لو»** نزد اهل منطق بر این دلالت می‌کند که: علم به منتفی شدن جزا علت علم به منتفی شدن شرط است، چون ضرورتاً با منتفی شدن لازم، ملزوم نیز منتفی می‌گردد. و آنان توجّه نمی‌کنند که علت منتفی شدن جزا در خارج چیست.

«اِنّمایستعملونها فی‌القیاسات». تنها **«لو»** را در قیاسها به‌کار می‌گیرند.

در تعریف **«قیاس»** گفته‌اند: **«القیاس قول مُؤَلّفٌ من قضایا یلزمه لذاته قول آخر».**[2]

یعنی: **«قیاس»**، کلامی است شکل یافته از چند قضیّه که لازمهٔ ذاتی آن[3] سخن دیگری است. مانند: **«العالم متغیّر وکل متغیر حادث»** که از دو قضیه شکل یافته و لازمهٔ

---

۱ ـ «رعایا» ـ بفتح ـ محکومان و نگاه داشته شدگان «منتخب‌اللغات»، ص ۲۰۶.
«رعایا» ـ بفتح ـ جمع «رعیّت»؛ چنانکه قضایا جمع قضیه «غیاث‌اللغات»، ص ۴۰۹.

۲ ـ تهذیب المنطق.

۳ ـ «قیاس قولی باشد مشتمل بر زیادت از یک‌قول جازم چنان‌که از وضع آن قولها بالذات قولی دیگر جازم معین بر سبیل اضطرار لازم آید. چنانکه گوییم: هرانسانی حیوان است و هر حیوانی جسم؛ زیرا این قول مشتمل بر دو قول جازم است. و از وضع این‌قول بالذات بر سبیل اضطرار لازم آید که هرانسانی جسم است». «اساس‌الاقتباس»، ص ۱۸۷.

ذات آن دو «**العالم حادث**» است.[۱]

«**فهی عندهم**»: آن «**لو**» نزد منطقیین.

«**وقوله تعالی : «لوکان فیها آلهةٌ اِلاّ اللّه لَفَسَدتا» واردٌ علی هذه القاعدة؛ لکنّ الاستعمال علی قاعدة اللغة هو الشائع المستفیض. وتحقیق هذا البحث علی ما ذکرنا من اسرار هذا الفنّ وفی‌هذا المقام مباحث اُخری شریفةٌ اوردناها فی‌الشرح**».

و سخن خداوند ـ متعال ـ «**لوکان فیهما آلهةٌ اِلاّ اللّه لَفَسَدتا**»[۲] (که از علم به عدم فساد، علم به عدم آلهه استنباط می‌شد) براساس قانون اهل منطق است؛ لیکن استعمال به شیوهٔ اهل عربیّت گسترش دارد. و انتشار یافته است.[۳]

پژوهش در این مسأله به گونه‌ای که ماگفتیم از رازهای علم بلاغت است.

و در این زمینه بحثهای ارزشمند دیگری وجود دارد که در مطوّل آورده‌ایم.[۴]

«**علی هذه القاعدة**»: قاعدهٔ اهل منطق.

ضمیر «**اوردناها**» به «**مباحث**» برگشت می‌کند.

«**واذاکانت لو للشرط فی‌الماضی (فیلزم عدم الثبوت والمُضیّ فی‌جملتیها) اذ الثبوت ینافی التعلیق والاستقبال ینافی المضُیّ فلایعدل فی‌جملتیها عن الفعلیّة الماضویّه اِلاّ لنکتة**».

و هنگامی که «**لو**» برای شرط در ماضی باشد لازم می‌آید عدم ثبوت، یعنی: اسمیّه نبودن و ماضی بودن دو جملهٔ شرط و جزای آن؛ زیرا ثبوت (اسمیّه بودن)، با تعلیق منافات دارد، و استقبال، با ماضی.

بنابراین، عدول نمی‌شود در دو جملهٔ «**لو**» از فعلیّه ماضویّه بودن مگر برای نکته‌ای.

ضمیر «**فی جملتیها**» به «**لو**» باز می‌گردد.

«**اِلاّ لنکتة**»؛ چون این عدول، خلاف مقتضی ظاهر است نکته می‌خواهد. مثل قصد

---

۱ ـ «**القیاس: قولٌ مؤلّف من قضایا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر کقولنا. «العالم متغیر وکل متغیر حادث» فانّه قول مرکب من قضیتین اذا سلمتا لزم عنهما لذاتهما العالم حادث**». «تعریفات جرجانی»، ص ۷۸.

۲ ـ انبیاء / ۲۲.

۳ ـ «شایع» به معنی آشکار و گسترده است «**شاعَ شیعاً وشیُوعاً ومُشاعَةً وشیوعةً کدیمومة وشَیَعاناً مُحرّکةً: ذاع وفَشا**». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۳۳۲.

و «مستفیض» به معنی جریان یافته و کثیر است. «**واستفاضَ: سالَ افاضَة الماءِ والوادی شَجَراً اِتّسَعَ وَکَثُرَ شَجَرهُ والخَبَرانْتَشَر فهو مُسْتَفیض**». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۲۸۹.

۴ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، از ص ۱۳۴ ـ ۱۳۲. مطوّلهای چاپ جدید، انتشارات داوری، از ص ۱۷۰ ـ ۱۶۶.

استمرار فعل، یا تنزیل مضارع به‌گونه ماضی و یا حضور بخشیدن به قضیه‌ای که آینده خواهد آمد.

«ومذهب المبرّد[1] اَنّها تستعمل فی‌المستقبل استعمال اِن وهو مع قلته ثابت نحو قوله علیه الصلاة والسّلام: «اُطْلُبواالعِلمَ ولوبالصین».

مبرّد بر این باور است که: **«لو»** همانند **«ان»** در استقبال به‌کار می‌رود. این استعمال با این که اندک است ولی ثابت شده. مثل سخن پیامبر اکرم -صلّی‌اللّه علیه وآله- **«اطلبواالعلم ولوبالصین».**[2]

یعنی: «در پی دانش باشید اگر چه دانش در چین باشد».

بنابر عقیدهٔ مبرّد و فرّاء، دیگر استعمال **«لو»** در مضارع نیاز به نکتهٔ خاصی ندارد. و معنی حدیث این گونه می‌شود: **«ولو یکون بالصین».**[3]

«و - فانّی اُباهی بکم الاُمَمَ یومَ القیامة ولو بالسقط».[4]

---

۱ - **«ومذهب الفرّاء اَنَّ لو تستعمل فی‌المستقبل کان وذلک مع قلته ثابت لاینکر نحو: «اطلبوا العلم ولو بالصین».** «شرح کافیهٔ رضی»، ج ۲، ص ۳۹۰.

۲ - این حدیث در کتابهای بسیاری نقل شده چون:
«بحارالانوار»، ج ۱، ص ۱۸۰. «نهج‌الفصاحه»، ص ٦۳. «مرقاة الکمال»، ج ۱، ص ۲۳. «احیاءعلوم‌الدّین»، ج ۱، ص ۸. «تاریخ خطیب»، ج ۹، ص ۳۴٦. «کنزالعمال»، ج ۱۰،، ص ۱۳۸. «جامع‌الصغیر»، ج ۱، ص ۴۴. «محجة‌البیضاء»، ج ۱، ص ۲۱. «روضة‌الواعظین»، ص ۱٦. «میزان‌الحکمة»، ج ٦، ص ۴٦۳.

۳ - **طلب علمت فرمود رسول حق   گر سفر باید کردن به مثل تا چین**
ناصر خسرو

در پی علم دین بباید رفت   اگرت تا به چین بباید رفت
اوحدی

۴ - این روایت به گونه‌ای متفاوت نقل شده و در کتب مختلف آمده: در احیاء العلوم غزالی، ج ۲، باب الترغیب فی النکاح.
و در محجّة‌البیضاء ج ۳، ص ۵۳. چنین آمده: **«تناکحوا تکثروا فانّی اُباهی بِکم الاُمَمَ یَومَ القیامة حتّی بالسّقط».**
و در المستطرف، ج ۲، ص ۴۷٦ و در نهج‌الفصاحه، ص ۲۳٦. این روایت نقل شده بدون **«ولو بالسقط».**
همین طور در ص ۳۳۹ «تنویر القلوب» تا **«الامم»** نقل شده. و در شرح لمعه آمده: «قال رسول‌اللّه -صلّی‌اللّه علیه وآله-: **«تزّوجوا بکراً ولوداً و لاتزوجوا حسناء جمیلة عاقراً فانّی اُباهی بکم الاُمَمْ یوم القیمة حتّی بالسّقط».**
شرح لمعهٔ دو مجلدی، ج ۲، کتاب نکاح، ص ۵۱ و ۵۲. و شرح لمعهٔ چاپ جدید، ج ۵، ص ۸۷.
و در وسائل‌الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۳ آمده: **«تزوّجوافانّی مکاثر بکم الاُمَم غداً فی‌القیامة».** و به دنبال آن **«ولوبالسقط»** نیامده. و در صفحهٔ ۳۳ چنین نقل شده: **«فانّی اُباهی بکم الامم یوم القیامة»؛** ودرپی آن چیزی نیامده. و در صفحهٔ ۳۴ چنین آمده: **«اَمَا علمتم اِنّی اُباهی بکم الاُمَمَ یوم القیامة حتّی بالسّقط».** نگاه کنید به وسائل‌الشیعه، ج ۱۴، ص ۳ و ۳۳ و ۳۴.

محققاً من به شما بر امتها در روز قیامت می‌بالم گرچه به طفل ساقط شده باشد. که معنی. این گونه است: **«لویکون بالسقط»**.

در این حدیث شریف **«لو»** در استقبال استعمال شده.[۱] البتّه بنا به نقل شارح، وگرنه ما هر چه در کتب شیعه و اهل تسنن کاوش کردیم **«ولوبالسّقط»** ندیدیم همه **«حتّی بالسّقط»** است.

«(فدخولها علی المضارع فی‌نحو) واعلموا اَنَّ فیکم رسولَ‌اللّٰه (لو یطیعکم فی کثیر مِنَ الاَمرلَعَنِتُّمْ) ای لَوقعتم فی جَهدٍ و هلاک (لقصد استمرار الفعل فیما مضی وقتاً فوقتاً)».

بنابراین. داخل شدن **«لو»** بر مضارع در مثل: **«واعْلَمُوا اَنَّ فیکم رسولَ اللّٰه لَویُطیعکم فی‌کثیرمن الامر لعنتم».**[۲] برای پیوسته بودن فعل درگذشته است. به‌گونهٔ پی در پی و زمان به زمان یعنی: آگاه باشید محققاً رسول خدا در بین شماست اگر پی در پی بسیاری از کارها را به پیروی شما انجام می‌داد، بی‌گمان در رنج می‌افتادید.

«لَعِنتّم» به معنی **«لوقَعْتم فی جَهْد وهلاک»** است. یعنی: در رنج و نابودی واقع می‌شدید.

«جَهْد» مشقت، سختی و ناراحتی.[۳] **«وقتاً فوقتاً»**: پی در پی.[۴]

«والفعل هو الاطاعة، یعنی: اَنَّ امتناع عَنَتِکم بسبب امتناع استمراره علی اطاعتکم. فانّ المضارع یفید الاستمرار، ودخول «لو» علیه یفید امتناع الاستمرار».

و فعلی که اراده شده استمرارش «**اطاعت**» **«یطیعکم»** است. یعنی: علت امتناع جزا (در رنج افتادن)، امتناع استمرار اطاعت پیامبر اکرم از شماست. و جزا منتفی شده در خارج به علت انتفاء شرط ؛ چون بی تردید، فعل مضارع **(یطیعکم)** استمرار را می‌فهماند و آمدن **«لو»** بر سرآن، امتناع استمرار را می‌رساند.

---

۱ ـ **«وَقَدْ یُسْتَعْمل کَانْ فی‌المستقبل نحو قوله ـ تعالی ـ: ولامةٌ ...»** «شرح جامی»، ص ۲۸۶.

۲ ـ حجرات / ۷.

۳ ـ **«الجَهْد: الطاقة ویضمّ والمشقة»** «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۱۰۸.

۴ ـ **«وقتا فوقتا»** اشاره به استمرار تجدّدی فعل است: استمرار اسم، دائمی و استمرار فعل، **«وقتا فوقتا»** یعنی پی در پی و زمان به زمان و تجدّدی است.

بـــیـــان

اگر فرض کنیم فعلی که اراده شده استمرارش، اطاعت باشد، معنی چنین می‌شود: «به رنج نیفتادید چون ممتنع بود اطاعت مستمر پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ از شما».

بنابراین، «**لو**» بر «**استمرار**» مسلط گردیده و «**اطاعت مستمر**» ممتنع دانسته شده نه اصل اطاعت. یعنی: اگر پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ پی در پی پیروی می‌کرد به رنج می‌افتادید وگرنه اکنون که پی در پی پیروی نکرده و پیرویش گاه به‌گاه بوده شما در رنج نیفتاده‌اید.

«ویجوز اَنْ یکون الفعل امتناع الاطاعة، یعنی: اَنَّ امتناع عنتکم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتکم؛ لانّه کما اَنّ المضارع المثبت یفید استمرار الثبوت یجوز اَنْ یفید المنفی استمرار النفی، والداخل علیه «لو» یفید استمرار الامتناع».

و می‌شود فعلی که استمرارش اراده شده «**امتناع اطاعت**» باشد یعنی: به رنج افتادن شما ممتنع شد، چون استمرار داشت امتناع اطاعت پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ از شما.

برای این که مضارع مثبت مفید استمرار ثبوت است و می‌شود که مضارع منفی استمرار نفی را برساند. و مضارعی که «**لو**» بر آن داخل شده استمرار امتناع را بفهماند.

توضیح:

بنابراین که فعل مستمر «**امتناع اطاعت**» باشد یا به سخن دیگر «**لو یطیعکم**» نه «**یطیعکم**» تنها، آنگاه استمرار بر «**لو**» مسلط می‌شود. و می‌فهماند که: پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ هیچ‌گاه از آنان «**فی کثیر من الامر**» پیروی نکرده‌اند.

در فرض اول امتناع «**استمرار اطاعت**» را اراده می‌کردیم. و در فرض دوّم استمرار «**امتناع اطاعت**» را. در فرض اوّل فعلی که استمرارش اراده شده بود مثبت بود و در فرض دوم، ممتنع.

ضمیر «**امتناعه**» به رسول اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ باز می‌گردد.

«**لانّه کما اَنَّ المضارع المثبت یفید ...**». همانگونه که مضارع مثبت، نشانگر استمرار

ثبوت است؛ مثلاً اگر گفتیم: **«یطیعکم»** یعنی: پی در پی پیروی می‌کند. بنابراین اگر نفی بر آن داخل کردیم و گفتیم: **«لا یطیعکم»** یعنی: پی در پی اطاعت نمی‌کند. و پیوسته نافرمان است. مضارعی که **«لو»** بر آن در آمده نیز استمرار امتناع را می‌رساند. مثلاً **«لو یطیعکم»** می‌فهماند که: عدم اطاعت، استمرار داشته.[1]

«کما اَنّ الجملة الاسمیة المثبتة تفید تأکید الثبوت و دوامه، والمنفیة تفید تأکید النفی ودوامه؛ لانفی التأکید والدوام، کقوله ـ تعالی ـ: «وماهم بمؤمنین» (ردّاً لقولهم: «اِنّا آمنّا» علی ابلغ وجهٍ و آکده».

همانگونه که جملهٔ اسمیّهٔ مثبت، ثبوت مسند بر مسندالیه را تأکید می‌کند و دوام آن را نشان می‌دهد. و جملهٔ اسمیّهٔ منفی، نفی را تأکید و پیوستگی آن را بیان می‌کند. نه این که تأکید و دوام را نفی کند. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ: **«وماهم بمؤمنین»** که پاسخ رساتر و موکدتر برای **«اِنّا آمنّا»** قرار گرفته است.

توضیح:

از **«کما اَنّ الجملة الاسمیّة»** پاسخ یک اشکال است و آن این که: اگر نفی بر مقید داخل شود، نفی متوجّه قید می‌گردد و قید را بر می‌دارد. مثلاً اگر **«لو»** بر **«یُطیعکم»** در آمد که مقیّد به استمرار است، استمرار را بر می‌دارد و معنی چنین می‌شود ممتنع شد جزا، به جهت ممتنع بودن استمرار اطاعت. یعنی: استمرار ممتنع بود و اصل اطاعت نه.

پاسخ:

توجّه نفی به قید هنگامی است که قید زاید باشد و اینجا استمرار، جزو معنی فعل

---

۱ ـ «شرط در فارسی» نیز گاه در ماضی به کار می‌رود به گونهٔ «لو» در عربی؛ چون: «حاتم طایی که بیابان‌نشین بود اگر شهری بودی از جوش گدایان بیچاره شدی و جامه بر او پاره کردندی». گلستان سعدی

و گاه به شیوهٔ «اِنْ» در استقبال به کار می‌رود. مثل:

اگر نعشی دو کس بر دوش گیرند — لئیم الطبع پندارد که خوانی است

سعدی

یا:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را — به خال هندویش بخشم سمرقندوبخارا را

حافظ

مضارع است. مثل جملهٔ اسمیّه که تأکید ودوام ثبوت مسند را بر مسندالیه نشان می‌دهد، مثلاً **«زید کاتب»** پیوستگی ثبوت کتابت بر زید را تأکید می‌کند. و اگر نفی بر آن داخل شد و گفتیم: **«ما زید کاتباً»** نفی ثبوت و پیوستگی آن، تأکید می‌شود. نه این که تأکید و پیوستگی، نفی شود.

مثلاً اینطور نیست که در **«ما زید کاتباً»** بگوییم: کاتب بودن او پیوسته نیست.

در قرآن مجید خداوند ـ متعال ـ، سخن دروغگویانی را نقل کرده که می‌گویند: **«آمنّا» «ومِنَ النّاس مَنْ یقول آمنّا باللّه وبالیوم الآخر».**[1]

و آنگاه باجملهٔ اسمیّهٔ منفی **«وما هم بمؤمنین»** پاسخ مؤکدتری به آنان داده. این جملهٔ اسمیهٔ منفی بر ایمان نیاوردن پیوستهٔ آنان تأکید می‌کند ودوام نفی ایمان را می‌رساند.

«(کما فی قوله ـ تعالی ـ اللّه یستهزئ بهم) حیث لم یقل ـ اللّه مستهزئ بهم قصداً الی استمرار الاستهزاء وتجدده وقتاً فوقتاً».

همانگونه که خداوند فرموده: **«اللّه یَستهزئ بهم»**[2] و نفرموده: **«اللّهُ مستهزئ بهم»** تا پیوستگی استهزاء و پی در پی بودن آن را برساند و بفهماند که آن زمان به زمان پدید می‌آید. و برای همین استمرار از اسم فاعل به مضارع عدول شده است.

«(و) دخولها علی المضارع (فی نحو ولو تری) الخطاب لمحمّد ـ علیه الصلاه والسّلام ـ او لکل مَنْ تتأتی منه الرّؤیة (اذ وقفوا علی النّار) ای أُروها حتی یعاینوها. او اُطْلِعُوا علیها اطلاعاً هی تحتهم. او ادخلوها فعَرَفوا مقدار عذابها».

و داخل شدن **«لو»** بر فعل مضارع در مثل **«ولو تری»**[3] که خطاب **«تری»** یا به پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ است یا به هر که دیدن او ممکن باشد و بتواند ببیند.

«لکل من تتأتّی منه الرُّؤْیه». خطاب به هر کس میسّر باشد دیدنش و بتواند ببیند.

---

۱ ـ بقره / ۸.

۲ ـ بقره / ۱۵.

۳ ـ انعام / ۲۷ ـ این آیه ماندهای چندی دارد چون:

«ولو تری اذوُقِفوا علی ربّهم». انعام / ۳۰.

«ولو تَری اذالمجرمون ناکسوارؤسهم». سجده / ۱۲.

«ولو تَری اذالظالمون موقوفون عند ربّهم» سبأ / ۳۱.

ضمیر «منه» به «مَنْ» موصوله بر می‌گردد.

شارح برای «**اذ وقفوا علی النار**» سه معنی گفته:

۱ ـ «**اُروها حتّی یعاینوها**»: نشان داده شوند تا ببینند.

۲ ـ «**اُطْلِعوا علیها اطلاعاً هی تحتهم**»: بالا آورده شوند بر آتش، بالا آمدنی که آن آتش زیر پای آنان باشد.

«**اطلاعاً**»: بر آمدن، بالا آمدن.

ضمیر «**اُروها**»، «**یُعاینوها**»، «**علیها**» و «**هی**» به «**نار**» برمی‌گردد.

۳ ـ «**اُدْخلوها فَعَرفَوا مقدار عذابها**» به درون آتش برده شوند تا اندازه عذابش را بشناسند.

«**نار**» مؤنث مجازی است و همهٔ ضمیرهایی که به آن باز می‌گردد، مؤنث است.

«**و جواب «لو» محذوفٌ، ای: لرایت اَمراً فظیعاً**».

و جواب «**لو**»، «**لرَاَیتَ اَمراً فظیعاً**» بوده و حذف شده.

«**فظیع**» ناگوار، ناهنجار، ناراحت کننده و دردآور.[1]

«**(لتنزیله) ای المضارع (منزلة‌الماضی، لصدوره) ای المضارع او الکلام (عمنّ لاخلاف فی‌إخباره) فهذه الحالة هی فی‌القیامة، لکنها جعلت بمنزلة الماضی المُتَحقَّق، فاستعمل فیها «لو» و«اذ» المختصان بالماضی**».

«**دخولها**» مبتدا بود و «**لتنزیله**» خبر آن است. یعنی: دخول «**لو**» بر «**تَری**» برای نازل کردن مضارع است به منزلهٔ ماضی؛ از این رو که این مضارع یاکلام سخن کسی است که هیچ اشتباهی در خبر دادنش نیست.

«حالت»، نگه‌داشته شدن کفار بر آتش و تماشای آن در روز قیامت است؛ لیکن آن حالت به منزلهٔ ماضی تحقق یافته، گرفته شده و «**لو**» و «**اذ**» که ویژهٔ ماضی است در آن به کار رفته.

ضمیر «**لصدوره**»، هم می‌شود به مضارع برگردد و هم به کلام.

---

۱ ـ «فظیع»: چیز شنیع و قبیح که در قبح از اندازه بگذرد و ... . «منتخب اللغات»، ص ۴۰۶.

«**فَظُعَ الاَمْر، بالضم، یَفْظُعُ فَظاعةً، بالضم، فهو فظیعٌ وفَظِعٌ، الاخیرة علی النسب. وافْظَعَ الامر: اشتَدَّ وشَنُعَ وجاوز المقدار وبَرَّحَ**». «لسان‌العرب»، ج ۸، ص ۲۵۴.

«فهذه الحالة» یعنی: حالت بر آتش نگه داشته شدن کفار و تماشای آن.

ضمیر **«لکنها»** به **«حالت»** باز می‌گردد.

«لکن عُدِل عن لفظ الماضی ولم یقل «ولو رایت» إشارة إلی أنّه کلام مَنْ لاخلاف فی إخباره . والمستقبل عنده بمنزلة الماضی فی تحقق الوقوع. فهذا الامر مستقبل فی التحقیق، ماضٍ بحسب التأویل. کأنه قیل: قدانقضی هذا الأمر، لکنک مارایته ولو رأیته لرأیت امراً فظیعاً».

لیکن از لفظ ماضی عدول شده و **«لو رأیت»** نیامده تا اشاره باشد به این که: کلام گفتار کسی است که اشتباهی در خبر دادنش نیست. و آینده نزد او همچون ماضی است در تحقق وقوع.

بنابراین، این رویداد در آینده شکل می‌گیرد؛ لیکن به حسب تأویل، گذشته است. گویا گفته شده: این امر، پایان یافت ولی تو ندیدی؛ اگر می‌نگریستی، امر دردناکی را می دیدی.

«(کما) عدل عن الماضی الی المضارع (فی ـ ربما یَودّ الذین کفروا) لتنزیله منزلة الماضی لصدوره عمّن لاخلاف فی اخباره».

همانگونه که از ماضی به مضارع گرایش پیدا شده در آیهٔ **«ربمایودّالذین کفروا»**[۱] برای این که: مضارع به منزلهٔ ماضی گرفته شده؛ چون گفتار کسی است که خلافی در خبر دادنش نیست.

ضمیر **«لتنزیله»** و **«لصدوره»** به **«مضارع»** بر می‌گردد.

«وإنّماکان الاصل ههنا هوالماضی؛ لانّه قدالتزم ابن السّرّاج[۲] وابوعلی[۳] فی‌الایضاح

---

۱ ـ حجر / ۲.

۲ ـ **«ابن السّرّاج»**، نامش محمّدبن السری بغدادی و کنیه‌اش ابوبکر. وی از شاگردان مبرّد بوده و زجاجی و سیرافی از شاگردان او هستند. ابن سرّاج در سال ۳۱۶ هجری در گذشته. نگاه کنید به: «فهرست ابن ندیم»، ص ۱۰۵ و ۱۰۶. و «روضات الجنّات»، ج ۷، ص ۲۹۹ و ۳۰۰. و «وفیات الاعیان»، ج ۳، ص ۴۶۲. و «شذرات‌الذهب»، ج ۲، ص ۲۷۳.

۳ ـ **«ابوعلی فارسی»**، کنیهٔ حسن بن علی بن احمد بن عبدالغفاربن محمّدبن سلیمان بن ابان الفارسی الفسوی است. وی از فسای شیراز و از شیعیان عالیقدر هم روزگار «متنبی» است. ابوعلی به سال ۲۸۸ تولد یافته و در روز ۱۷ ربیع‌الثانی سال ۳۷۷ درگذشته. نگاه کنید به: «تأسیس الشیعه»، ص ۷۹، و «الذّریعه»، ج ۲، ص ۲۳۵ و ۲۵۳ و ۴۸۱ و ۴۹۳. و ج ۷، ص ۶۲. و ج ۱۴، ص ۲۶۷. و ج ۲۰، ص ۳۵۴. و «فهرست ابن‌ندیم»، ص ۱۰۸. و «الشیعه و

اَنَّ الفعل الواقع بعدربَّ المکفوفة بما، یجب اَن یکون ماضیاً؛ لانّها للتقلیل فی‌الماضی».

و اصل در اینجا ماضی است؛ چون «**ابن سراج**» و «**ابوعلی فارسی**» در «**ایضاح**» ملتزم شده‌اند: فعلی که بعد از «**ربّ**» آمده و با «**ما**» از عمل بازداشته شده واجب است که ماضی باشد؛ از این رو که «**رُبّما**» برای تقلیل در ماضی است.[1]

«**ههنا**»: در این «**ربّما**».

«**لانّها**» یعنی: «**ربّ**» که با «**ما**» از عمل بازداشته شده.

«**ومعنی التقلیل ههنا اَنّه تُدْهِشُهم اهوالُ القیامة فیبهتون فان وجدت منهم افاقة ماتمنوا ذلک**».

و معنی «**تقلیل**» در آیهٔ شریفه این است که: هراسهای روز رستاخیز، آنان را مدهوش می‌کند؛ و آنان بهت زده می‌شوند. و اگر اندکی خود آگاهی یافتند آرزو می‌کنند مسلمان بودن را.

«**ههنا**» در آیهٔ شریفه.

«**تدهشهم**»: مدهوش می‌کند آنان را.

«**اهوال**»:[2] جمع «**هَول**» به معنی هراس، ترس و وحشت است.

«**فَیَبْهَتون**»[3] در حیرت می‌مانند.

«**اِفاقة**»: خود آگاهی، توجّه، سرحال آمدن.

«**ما**»: برای تقلیل است یعنی: سر حال آمدن اندکی.[4]

«**ذلک**»: اسلام را، یا مسلمان شدن را.

«**وقیل هی مستعارة للتکثیر او للتحقیق. ومفعول یودّ محذوف لدلالة لوکانوا مسلمین علیه. ولو للتمنّی حکایةً لِوَدادَتِهم**».

و برخی گفته‌اند:[5] «**ربّ**» در آیهٔ شریفه نقل داده شده برای تکثیر یا تحقیق؛ یعنی:

فنون‌الاسلام»، ص ۱۳۳. و «روضات‌الجنات»، ج ۳، ص ۸۲ ـ ۷۶. و «تاریخ بغداد»، ج ۷، ص ۲۷۵.

۱ ـ امّا جمهور و ابوعلی در غیر ایضاح، وقوع فعل مضارع را بعد از «**ربما**» جایز دانسته‌اند.

۲ ـ «**والهَول المخافة ومن الامرلایدری ما هَجَمَ علیه منه. ج اَهوال و هوول**». «قاموس‌اللغه»، ص ۹۵.

۳ ـ «**والبَهْت: حجرم والاخذ بغتةً والانقطاع والحیرة**». «قاموس‌اللغة»، چاپ سنگی، ص ۵۰۷.

۴ ـ در حاشیهٔ مختصرهای حاشیه‌دار «**ما**» نافیه دانسته شده که غلط است. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۴۶.

۵ ـ قائل این سخن «ابن حاجب» است.

مجازاً در این دو معنی به‌کار می‌رود. آنگاه معنی آیه چنین می‌شود: چه بسیار آرزو می‌کنند آنان که کفر پیشه‌اند مسلمان بودن را. یا محققاً آرزو می‌کنند اسلام را.[۱]

و مفعول **«یودّ»** محذوف است و **«لوکانوا مسلمین»** که دنبال آیهٔ شریفه آمده بر آن دلالت می‌کند.

مفعولش **«کونهم مسلمین»** یا **«الاسلام»** بوده.

و **«لو»** برای تمنی و به معنی لیت است.

«حکایةً لو دادتهم» یعنی: **«لوکانوا مسلمین»** حکایت آرزوی کفار است و به همین سبب به گونهٔ غایب آمده وگرنه کفار می‌گویند: **«لوکنّا مسلمین»**: ای کاش ما مسلمان بودیم.

لیکن خداوند ـ متعال ـ در حکایت به شیوهٔ غایب آورده‌اند مثل این که ما مردی را می‌بینیم می‌گرید و به خداوند می‌گوید: مرا ببخش. آنگاه ما چنین حکایت می‌کنیم: او می‌گریست و از خدای می‌خواست تا او را ببخشد. با این که او می‌گفته: مرا ببخش.

«وأمّا علی رأی من جَعَلَ «لو» التّی للتّمنی حرفاً مصدریاً فمفعول «یودّ» هو قوله: «لوکانوا مسلمین».

امّا براساس عقیدهٔ کسی که **«لو»** ی تمنّی را حرف مصدری می‌داند، مفعول **«یودّ»** همان **«لوکانوا مسلمین»** است.

گفتنی است که: در این هنگام، **«کانوا مسلمین»** به تأویل مصدر می‌رود و **«کونهم مسلمین»** می‌شود.

«(او لاستحضار الصورة) عطف علی قوله «لتنزیله» یعنی: اَنَّ العدول اِلی المضارع فی نحو «ولو تری» اِمّا لما ذکر، واِمّا لاستحضار صورة رؤیة الکافرین موقوفین علی‌النار؛ لانّ المضارع ممّا یدلّ علی الحال الحاضر الّذی من شأنه اَنْ یُشاهَدَ، کانّه یستحضر بلفظ المضارع تلک الصورة لیشاهدها السامعون».

یا برای حضور بخشیدن به منظره است.

«لاستحضار» بر **«لتنزیله»** عطف شده یعنی: گرایش از ماضی به مضارع در مانند

---

۱ ـ مراد از **«مستعارة»** مجاز است نه استعارهٔ اصطلاحی. یعنی: **«ربّ»** که معنی حقیقی‌اش تقلیل است مجازاً و با علاقهٔ ضدّیت، در تکثیر به‌کار رفته. یا با علاقهٔ لزوم، در تحقیق استعمال شده.

«ولو تری». یا برای انگیزه‌هایی است که گفته شد. یا برای حضور بخشیدن (تجسّم کردن و جلوه دادن) به منظرهٔ کفر پیشگانی که بر آتش نگه داشته شده‌اند. چون مضارع از چیزهایی است که بر کار و رخداد حاضر دلالت می‌کند؛ و از شأن چیز حاضر دیده شدن است.

گویا خداوند ـ متعال ـ با لفظ مضارع آن منظره را حاضر می‌کند تا شنوندگان بنگرند.

«اِمّا لما ذکر»: آنچه ذکر شد چون تنزیل مضارع به منزلهٔ ماضی.

ضمیر **«لیشاهدها»** به **«صورة»** باز می‌گردد.

ولا یُفْعَل[1] ذلک اِلاّ فی امرٍ یهتم بمشاهدته لغرابةٍ او فظاعةٍ او نحو ذلک».

و این **«استحضار صورة»** انجام نمی‌شود مگر در چیزی که نگریستن آن مهمّ است به جهت شگفتی یا دردخیزی یا شادی بخشی یا پند آموزیش.

«ذلک» یعنی: **«استحضار صورة»:** حضور بخشیدن و مجسّم کردن رویداد با فعل مضارع.

ضمیر **«بمشاهدته»** به **«امر»** باز می‌گردد.

«غرابت»: شگفتی، دوری و ... .

فظاعت»: دردخیز بودن، فاجعه انگیز بودن و ... .

«نحوذلک»: مانند **«غرابت»** و **«فظاعت»**، چون: شادی‌زا یا پندآموز بودن.

«(کما فی قوله ـ تعالی ـ: «فتثیر سحاباً») بلفظ المضارع بعد قوله ـ تعالی ـ: «اللّه الّذی اَرْسَلَ الرِّیاح» (استحضاراً لتلک الصورة البدیعة الدالة علی القدرة الباهرة) یعنی: صورة اِثارَةِ السحاب مسخّراً بین السماء والارض علی الکیفیات المخصوصة والانقلابات المتفاوتة».

همان گونه که خداوند ـ متعال ـ برای حضور و تجسّم بخشیدن به سیمای ابرها فرموده: **«فتثیر سحاباً»**[2] با واژهٔ مضارع بعد از **«اللّه الّذی ارسل الرّیاح»** (که به لفظ ماضی است) تا حضور و تجسم بخشد به آن صورت شگفتی که نشانگر قدرت آشکار خدا است.

---

۱ ـ در مختصرهای حاشیه‌دار به‌جای **«لایُفعَل»**، **«لایُغفَلُ»** آمده یعنی: غفلت نمی‌شود. «مختصرهای حاشیه‌دار»، ص ۱۴۷.

۲ ـ فاطر / ۹.

یعنی: صورت برانگیخته شدن ابرها در حالی که رام فرمان خداست بین آسمان و زمین با شکلهای ویژه و جریانات گوناگون.

«استحضاراً لتلك»، **«استحضاراً»** مفعول لاجله است برای **«قال»**.

«على الكيفيات المخصوصة» یعنی: شکلهای ویژه.

ابرها، گاهی چون کاجهای در برف نشسته، و گاه مثل توده‌های به هم پیوسته، و هنگامی همانند دود انباشته، و زمانی همچون کوهی از برف، و وقتی بسان حریری سفید، بر طاق این شبستان بلند تبلور، می‌یابد. و گاه شبیه کاغذهای بر دریا افتاده، جلوه می‌کند.

«والانقلابات المتفاوتة» یعنی: حرکتها، دگرگونیها، جریان‌ها، غرّشها، به‌هم پیوستنها و از هم گریختنها.

اکنون به کار برد «ادات شرط» در این نمونه‌ها دقت کنید.

در این موارد، «لو» برای استقبال به کار آمده:

۱ - «واللّه لولَقيتُهُمْ واحداً وهُم طِلاعُ الاَرض ما بٰالَيْتُ ولا اشتوحَشْت».[1]

۲ - «لوسدّ على رَجُلٍ بابُ بَيْتِه وترک فيه مِنْ اَين کان يأتيه رِزقه؟ فقال: مِنْ حيث يأتيه اَجَلُهُ».[2]

۳ - «لَوْ ضربَتُ خَيْشُومَ المؤمنِ يسيفي هذا عَلىٰ اَنْ يُبْغِضَنى ماۤ ابغَضَنى، و لَوْ صَبَبْتُ الدّنيا بجمّاتِها على المنافق عَلىٰ اَنْ يُحبِّنى مااحبّنى».[3]

۴ - «لَواحبّنى جبلٌ لتهافت».[4]

۵ - «ولَاَمةٌ مؤمنةٌ خيرٌ مِنْ مشركةٍ ولواعجبتكم».[5]

---

۱ - نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام، نامهٔ ٦۲.
۲ - نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام، حکمت ۳۴۸.
۳ - نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام، حکمت ۴۲.
۴ - نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام، حکمت ۱۰۸.
۵ - بقره / ۲۲۱.

در این نمونه‌ها «لو» برای وصل و ربط به کار آمده.

۱ ـ «**بل الانسان علی نفسه بصیرة ولوالقی معاذیره**».[۱]

۲ ـ «**ولا یَحْرِمُها الدَّیان ولو فی الصّفا الیابس**».[۲]

۳ ـ در فارسی نیز گاهی ادات شرط به گونهٔ «ان» و «لو» ی وصلیهٔ عربی به کار می‌رود. سعدی سروده:

اسب تازی وگر ضعیف بود　　همچنان از طویلهٔ خر به

و در این مورد «لو» برای تمنّی به کار رفته.

«**ربمایودّ الذّین کَفَروا لَوکانوا مسلمین**».[۳]

---

۱ ـ قیامت / ۱۴ و ۱۵.

۲ ـ نهج‌البلاغهٔ فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۲۲۷، ص ۷۳٦.

۳ ـ حجر / ۲.

پـرسش‌هـا

۱ ـ محکوم به و محکوم علیه در «**کلمّا کانت الشّمس طالعةٌ فالنّهار موجودٌ**» را به اعتبار اهل عربیّت و به اعتبار اهل منطق تبیین فرمایید.

۲ ـ چرا «**فاذا جاءَتْهُمُ الحسنه قالوا لناهذه واِنْ تُصِبْهُم سَیِئةٌ یطّیّروا بموسی ومَنْ معه**»، «**الحسنة**» با «**اذا**» و فعل ماضی همراه آمده و «**سیئه**»، با فعل مضارع و «**ان**»؟ و چرا «**الحسنة**» معرف و «**سیئه**» نکره است؟

۳ ـ در چه مواردی «**ان**» با جزم به وقوع شرط به کار می‌رود؟

۴ ـ بکارگیری «**اِنْ**» در «**اِنْ کنتم فی ریب**» چه توجیهی دارد؟

۵ ـ «**تغلیب**» را تعریف کنید و چند نمونه برای آن بیاورید.

٦ ـ انگیزهٔ این که شرط و جزای «**ان**» و «**اذا**» باید فعلیّه و استقبالیّه باشد چیست؟

۷ ـ ابراز غیر حاصل به منزلهٔ حاصل را شرح دهید و عوامل آن را بشمارید.

۸ ـ کاربرد «**لو**» را بیان کنید.

۹ ـ «ابن حاجب» در زمینهٔ «**لو**» چه نظریّه‌ای دارد؟

۱۰ ـ شارح چه پاسخی به «ابن حاجب» داده؟

۱۱ ـ دخول «**لو**» بر «**لویطیعکم**» و در «**لوتری**» نشانگر چیست؟

تنکیر و تعریف مسند و...

- انگیزه‌های تنکیر مسند: ارادهٔ عدم حصر و عدم عهد، تفخیم، تحقیر.
- تخصیص مسند به اضافه یا وصف.
- ترک تخصیص.
- تعریف مسند به لام جنس.
- تعریف مسند به لام عهد.
- علت جمله بودن مسند.
- علل اسمیّه، فعلیّه، شرطیّه و ظرفیّه بودن مسند.
- جاهایی که مسند، مقدم یا مؤخر می‌شود.

انگیزه‌های تنکیر مسند

«(وامّا تنکیره) ای تنکیر المسند (فلارادة عدم الحصر و العهد) الدّالّ علیها التعریف (کقولک: «زیدکاتب» و «عمروٌ شاعر». او للتفخیم[1] نحو «هدیً للمتقین») بناء علی اَنّه خبر مبتداء محذوف، او خبر ذلک الکتاب».

امّا نکره آوردن مسند از این روست که: ما اراده کرده‌ایم عدم حصر و عهدی را که تعریف بر آن دلالت می‌کند. مانند: **«زیدکاتب»** و **«عمروٌ شاعرٌ»** که **«کاتب»** و **«شاعر»** مسند نکره است.

یا برای بزرگداشت و تفخیم، مسند را نکره می‌آوریم؛ چون: **«هدیً للمتقین»** بر این اساس که **«هدیً»** خبر مبتدای محذوف یا خبر **«ذلک الکتاب»** باشد.

تفصیل

ما هرگاه بخواهیم مسند را منحصر در مسندالیه کنیم باید آن را معرّف به لام جنس بیاوریم؛ چون: **«زید الامیر»**. و هرگاه مسند، معهود باشد آن را معرّف به لام عهد خارجی می‌کنیم؛ مثل: **«زید المنطلق»**. یا معرّف به اضافه مانند: **«زیدغلام عمروٍ»** بنابراین، نکره آوردن مسند در غیر این دو جاست. یا برای تعظیم مسند و جلوهٔ بزرگیش آن را نکره می‌آوریم همچون: **«هدیً للمتّقین»**.[2]

البته در **«هدیً»** چندین اعراب هست:

۱ ـ **«هُدیً»** مرفوع باشد و مبتدا و **«فیه»** خبر مقدّم آن.[3]

۲ ـ مبتدا باشد و ما بعدش خبر آن.

۳ ـ منصوب باشد و حال.

---

۱ ـ **«والتفخیم: التعظیم»**. «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۹۴۳.

۲ ـ بقره / ۲.

۳ ـ تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۱۱۶.

۴ ـ خبر باشد برای مبتدای محذوف بدین شیوه: **«هو هدیً»**.

۵ ـ خبر باشد برای **«ذلک الکتاب»**.

«هدیً» تنها بر مبنای ترکیب چهارم و پنجم شاهد سخن ماست. و تنکیر آن می‌رساند که: این هدایت، آنقدر بزرگ است که گویا قابل شناسایی نیست.

«(اوللتحقیر) نحو: «ما زید شیئاً».

یا برای تحقیر مسند را نکره می‌آوریم؛ مثل: **«ما زید شیئاً»** یعنی: زید چیز قابل توجّهی نیست.[1]

تخصیص مسند

«(وامّا تخصیصه) ای المسند (بالاضافة) نحو: «زید غلام رجلٍ» (اوالوصف) نحو: «زید رجلٌ عالِمٌ» (فلتکون الفائدة اتم) لمامرَّ من اَنَّ زیادة الخصوص توجب اَتمیّة الفائدة».

امّا تخصیص مسند به اضافه، مثل: **«زید غلام رجلٍ»**. یا تخصیص آن به وصف، چون: **«زید رجل عالم»** برای افزودن فایده است. همانگونه که گفتیم: افزایش ویژگیها انگیزهٔ تمامتر شدن فایده می‌شود.

بـیـان

شارح برای مسند مضاف، مَثَل زده به «غلام رجل»، که «غلام» مسند و مضاف است.

در این مثال دو نکته رعایت شده:

---

۱ ـ تنکیر مسند در قرآن مجید نمونه‌های فراوان دارد بنگرید:

«سورةٌ انزلناها وفرضناها». نور / ۱.

«بَرائةٌ من الله ورسوله». برائت / ۱.

«بل نحن محرومون». قلم / ۲۷.

«اِنّا کنّا طاغین». قلم / ۳۱.

«اِنَّ کیدی متین». قلم / ۴۵.

«و اِنّه لتذکرةٌ للمتقین». حاقه / ۴۸.

«وانّه لحسرةٌ علی الکافرین». حاقه / ۵۰.

«اِنَّ هذه تذکرةٌ». مزمل / ۱۹.

«والحرمات قصاص». بقره / ۱۹۴.

«اِنّ الله غفورٌ رحیم». بقره / ۱۷۳.

۱ ـ «غلام» وصف نیست و اگر وصف بود افادهٔ تخفیف می‌کرد نه تخصیص، و اضافه لفظیّه می‌شد. نه معنویّه.

۲ ـ مضاف الیه نکره است، اگر معرفه بود آنگاه «غلام» معرّف می‌شد و اضافه برای تخصیص نبود. مقصودش از «لمامرّ» سخنی است که شارح در بحث تقیید فعل به مفعول گفت: **«لانّ الحکم کلّما زاد خصوصاً...»**.[1]

«واعلم اَنّ جَعْلَ معمولات المسند کالحال ونحوه مِنَ المـقَیّدات، وجَـعْلَ الاضـافة والوصف من المخصّصات اِنّما هو مجردّ اصطلاح».

و بدان این که مصنّف معمولات مسند، چون: حال و مانند آن را از مقیدّات قرار داد و گفت: **«واَمّا تقیید الفعل بمفعول و ...»** و اضافه و وصف را از مخصصّات شمرد و گفت: **«واَمّا تخصیصه بالاضافة اَوالوصف»** تنها اصطلاح در تعبیر است. یعنی: فقط برای تغییر عبارت و هنر آفرینی لفظی چنین تعبیر کرده. وگرنه می‌توانیم بگوییم: **«اَمّا تقییده بالاضافة واَمّا تخصیصه بالمفعول»**.

ضمیر «**نحوه**» به «**حال**» و «**هو**» به «**جَعْل**» بر می‌گردد.

«وقیل: لانّ التخصیص عبارة عن نقص الشیوع، ولاشیوع للفعل، لانّـه اِنّمـا یـدلّ علی مجرد المفهوم والحال تُقَیِّدُهُ، والوصف یجیء فی‌الاسم الّذی فیه الشیوع فیخصصه».

وگفته شده: تخصیص، کاستن عمومیّت وگسترش است و در فعل گسترش و شیوعی نیست؛ چون فعل، تنها بر مجرد مفهوم دلالت می‌کند و حال آن را مقید می‌سازد.

و وصف بر اسمی می‌آید که گسترش دارد و آنگاه آن را تخصیص می‌دهد.

بـیـان

کسی گفته: تعبیر به «**تخصیص**» در وصف و اضافه و تعبیر به «**تقیید**» در مفعول و مانند آن، یک اصطلاح بدون مناسبت نیست. تخصیص، کاستن عمومیّت است و فعل، عمومیّت ندارد تا چیزی آن را بکاهد. فعل، تنها بر مجرد مفهوم دلالت می‌کند؛ یعنی: «ضرب» مثلاً مفهوم حدث را می‌رساند به طور مطلق و حامل اعتباراتی چون انواع زدن

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۳۷. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۹. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۰.

و افراد زدن نیست.

آنگاه حال و مانند آن می آید و آن را مقیّد می‌سازد.

یا به سخن دیگر: فعل، مطلق است و حال و شبه آن مقیّدش می‌کند.

و اسم می‌تواند عمومیّت داشته باشد و با وصف و اضافه تخصیص بیابد.

ضمیر **«لانّه»** و **«تقیّده»** به **«فعل»** باز می‌گردد.

فاعل **«فیخصّصه»** وصف و مفعول آن اسم است.[1]

«وفیه نظر».

در این سخن که: فعل، شیوع ندارد و اسم دارد؛ انتقاد هست. چون، اگر مقصود گوینده از شیوع، استغراق و فراگیری کلّی است؛ اسم در مثل **«جاءنی رجل»** دلالت برشمول ندارد و تنها فرد غیر معین را فرا می‌گیرد و اگر مراد از شیوع، شمول بدلی باشد. در فعل نیز چنین فراگیری بدلی هست.

مثلاً هنگامی که می‌گوییم: **«ضَرَبَ زید»** در این **«ضرب»** احتمال‌های گوناگونی هست؛ چون: «ضرب شدید»، «ضرب ضعیف»، «ضرب کثیر» و ... از همین روست که گاه می‌گوییم: **«ضربت ضرباً شدیداً».**[2]

---

۱ ـ در این نمونه‌ها مسند مقیّد به وصف است:

کَاَنّهم حُمُرٌ مستنفره». مدثر / ۵۰.

«اِنّها بقرةٌ صفراء فاقع لونها تسرّالناظرین». بقره / ۶۹.

«ایّها الناس! مَتاع الدنیا حُطام مُوبِئ». نهج‌البلاغه، حکمت ۳۵۸.

«الصدقة دواءٌ منجح». نهج‌البلاغه، حکمت ٦.

«القناعة مال لاینفد». نهج‌البلاغة، حکمت ۵۴.

«والفکر مرآةٌ صافیة». نهج‌البلاغة، حکمت ۴ و حکمت ۳۷۵.

۲ ـ در این نمونه‌ها مسند، مقید به اضافه شده:

«هذا یَوم الفصل». مرسلات / ۳۸.

«اِنّه لَقول رسول کریم». حاقه / ۴۰.

«وما هو بِقول شاعر». حاقه / ۴۱.

«الغیبة جُهْدُ العاجز». نهج‌البلاغه، حکمت ۴۵۳.

«انا یَعسوب المؤمنین». نهج‌البلاغه، حکمت ۳۰۸.

ترک تخصیص

«(وَامّاترکه) ای ترک تخصیص المسند بالاضافة او الوصف (فظاهرٌ ممّاسبق) فی ترک تقیید المسند لمانع من تربیة الفائدة».

امّا رها کردن تخصیص مسند به اضافه یا وصف، از بحثی که در ترک تقیید مسند گذشت آشکار می‌شود. آنجا گفتیم که: **«ترک تقیید»** برای مانعی است که از افزایش فایده جلوگیری می‌کند.

«ممّا سبق»[1] آنچه پیش‌تر در بحث ترک تقیید گفتیم همانند آگاهی نداشتن از قید، یا میل این که کسی از قید آگاه نشود، یا ترس از فوت فرصت، یا به قصد اختصار و ... .[2]

تعریف مسند به لام جنس و عهد

«(وَامّا تعریفه فلافادة السامع حکماً علی امر معلوم له باحدی طرق التعریف)».

امّا معرفه آوردن مسند برای این است که: برسانیم به شنونده برچیزی که پیش او به یکی از شیوه‌های تعریف معلوم است حکمی را (که آن نیز نزد او معلوم است).

ضمیر **«له»** به سامع بر می‌گردد.

«یعنی: اَنّه یجب عند تعریف المسند تعریف المسندالیه، اذلیس فی‌کلامهم مسندالیه نکرة ومسند معرفة فی‌الجملة الخبریّه».

از این که مصنّف گفته: «حکم کنیم برچیزی که پیش شنونده معلوم باشد. بر می آید که: واجب است هنگام معرفه بودن مسند، معرفه بودن مسندالیه. چون در کلام عرب، مسندالیه نکره و مسندمعرفه در جملهٔ خبریّه یافت نمی‌شود.

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۳۸. مختصرهای چاپ‌قدیم، ص ۵۹ و ۶۰ و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۰.

۲ ـ در این نمونه‌ها مسند به چیزی مقید نشده:

«البخل عارٌ. والجبن مَنقَصَةٌ»، «والعجز آفةٌ»، «والصَّبر شجاعةٌ»، «والزُّهدثروَةٌ»، «والوَرَعُ جُنَّةٌ».

نهج‌البلاغه، حکمت ۳.

«فی‌الجملة الخبریّه» احتراز است از جملهٔ انشائیه‌ای چون **«مَنْ ابوک»** یا **«مَنْ ربّک»** که به عقیدهٔ سیبویه **«مَنْ»** استفهامیّه مبتدای نکره است، و **«ربّک»** خبر و معرفه.

«(بآخر مثله) ای حکما علی اَمْرٍ معلوم بامر آخر مثله فی کونه معلوماً للسامع باحدی طرق‌التعریف».

به دیگری مانند آن؛ یعنی: برسانیم به سامع حکمی راکه به یکی از شیوه‌های تعریف، پیش او معلوم است بر مسندالیه‌ای که آن نیز نزد او معلوم است.

«حکماً علی اَمرٍ معلومٍ»: حکم را بر مسندالیه‌ای که معلوم است.

«بامرٍ آخر[1] مثله»: به وسیله مسندی که مثل مسندالیه معلوم باشد.

«سَواءً اتحد الطریقان، نحو: «الراکب هو المنطلق» او اختلفا، نحو: «زید هوالمنطلق».[2]

چه این که دو شیوهٔ تعریف مسندالیه و مسند یکی باشد مانند: **«الراکب هوالمنطلق»** که **«الراکب»** مسندالیه است و معرّف به لام تعریف؛ همین گونه **«المنطلق»** مسند است و معرّف به لام تعریف. و چه دو شیوهٔ تعریف مسندالیه و مسند با هم تفاوت داشته باشد، مثل **«زیدٌ هوالمنطلق»**، که «زید» مسندالیه است و معرّف به علمیّت. و **«المنطلق»** مسند است و معرّف به لام تعریف.

«(او لازم حکم) عطف علی حکماً (کذلک) ای علی اَمر معلوم بآخر مثله».

یا برسانیم به شنونده لازم حکم را. **«لازم حکمٍ»** عطف بر **«حکماً»** است. بدین شکل: **«فلافادة السامِعِ حکماً او لازم حکم».**

«کذلک»: همین گونه؛ یعنی: لازم حکم را برسانیم به شنونده با حکم کردن برامری که معلوم باشد نزد او و به سبب مسندی که آن نیز نزدش معلوم است.

---

۱ ـ واژهٔ **«آخر»** اشاره است به این که: بین مبتدا و خبر باید تغایر مفهومی باشد خواه این که مصداق هر دو یکی باشد یا دو تا.

۲ ـ منطلق به معنی رونده است. در قرآن شریف آمده:

«فَانْطَلَقا حتّی اِذا رَکبا» [کهف / ۷۱] یعنی: «رفتند تا اینکه سوار شدند».

باز آمده: **«اِنْطَلِقُوا اِلی ماکُنتم به تکذبون»** مرسلات / ۲۹.

ابن منظور آورده: **«والانطلاق سرعة الذّهاب فی‌اصل المحنه»**. و باز آورده: **«والانطلاق: الذّهاب»**. «لسان‌العرب»، ج ۱۰، ص ۲۳۰.

و راغب گفته: **«وانطلق فلانٌ اذامرّ متخلفاً»**. «مفردات»، ص ۳۰۹.

خلاصه، هنگامی که مسند معرفه باشد یا حکم را به شنونده می‌رسانیم یا لازم حکم را (لازم فایده خبر) و این هنگامی است که شنونده به مسندالیه و مسند و اسناد آگاهی دارد؛ لیکن ما می‌خواهیم آگاهی خودمان را به رخ او بکشیم.

«وفی هذا تنبیهٌ علی اَنّ کونَ المبتداء والخبر معلومین لاینافی افادة الکلام للسامع فائدة مجهولة؛ لانّ العلم بنفس المبتدا والخبر لایستلزم العلم باسناد احدهما اِلی الآخر».

«وفی هذا» یعنی: در تعبیر مصنّف که گفت: **«واَما تعریفه فلافادة السامع ...»** و واژهٔ **«افادة»** را آورد، هشداری است به این که معلوم بودن مسندالیه و مسند، منافات با فایده بخشی سخن برای شنونده ندارد. و باز هم ممکن است فایدهٔ نا آشکاری را روشن کند؛ زیرا علم به خود مبتدا و خبر مستلزم علم به اسناد یکی از آن دو به دیگری نیست. مثلاً فرزند مردی که چندین همسر دارد ممکن است هوشنگ را به شخصه بشناسد و از سویی بداند که برادر نیز دارد، لیکن نداند که همین هوشنگ برادر اوست. آنگاه به او می‌گوییم: هوشنگ برادر توست.

«(نحو: «زید اخوک»، و«عمروُ المنطلق») حال کون «المنطلق» معرّفاً (باعتبار تعریف العهد اوالجنس)».

مانند: **«زید اخوک»** و **«عمروُ المنطلق»** در صورتی که **«المنطلق»** معرّف به اعتبار تعریف عهد باشد (عهد خارجی) یا معرّف به لام جنس (حقیقت). آنگاه حکم شده بر زید و عمرو که هر دو معلوم بوده با دو معلوم دیگر.

«وظاهر لفظ الکتاب اَنّ نحو «زید اخوک» اِنّما یقال لمن یعرف اَنّ له اَخاً. والمذکور فی‌الایضاح اَنّه یقال لمن یعرف زیداً بعینه، سواءکان یعرف اَنّ له اخاً ام لم یعرف».

از ظاهر عبارت **«تلخیص»** بر می‌آید که: مانند: **«زید اخوک»** گفته می‌شود به کسی که می‌داند برادر دارد. ولی در **«ایضاح»** گفته: **«زید اخوک»** گفته می‌شود برای کسی که زید را به شخصه می‌شناسد، چه بداند که برادر دارد یا نداند.

توضیح:

مصنّف دو کتاب در زمینهٔ بلاغت دارد: یکی **«تلخیص المفتاح»**، که متن همین کتاب است. و دیگری **«ایضاح»** که شرح مانندی است برای **«تلخیص»** مراد از **«ظاهر لفظ**

الکتاب» همین عبارت **«بآخر مثله»** است که در همین کتاب آورده.

از ظاهر عبارت **«بآخر مثله»** بر می آید که: خبر نیز مانند مبتدا باید برای شنونده معلوم باشد، یعنی: **«زید»** برای شنونده شناخته شده باشد و هم این که برادر دارد.

لیکن در **«ایضاح»** نوشته: **«زید اخوک»** گفته می‌شود برای کسی که **«زید»** را به‌شخصه بشناسد، چه بداند برادر دارد یا نه. و در این که آورده **«چه نداند»** با اینجا تناقض‌گونه است.

«ووجه التوفیق ماذکره بعض المحقّقین من النُحاة اَنَّ اصل وضع تعریف الاضافة علی اعتبار العهد،[1] واِلّالم یبق فرق بین «غلام زید» و «غلامٌ لزید» فلم یکن احدهما معرفة والآخر نکرة».

و راه هماهنگی بین سخن مصنف در اینجا و تلخیص چیزی است که برخی از پژوهشگران نحوی گفته‌اند: اساس وضع تعریف در اضافه به اعتبار معهود بودن مضاف است. و اگر مضاف، معهود نباشد، بین **«غلام زید»** که **«غلام»** مضاف به معرّف است با **«غلام لزید»** که **«غلام»** اضافه نشده، فرقی نیست. و نمی‌شود یکی معرفه و دیگری نکره باشد.

بیان

«وجه التوفیق» یعنی: شیوه وراه هماهنگی بین دو قول و بر طرف کردن تناقض.

ضمیر **«ذکره»** به **«ما»** ی موصوله باز می‌گردد.

مقصود از **«بعض المحققین»**، مرحوم رضی ـ رحمةاللّه علیه ـ است.

«اعتبار عهد» به این معنی است: وقتی مضاف به معرفه، معرّف می‌شود که معهود و آشنا باشد و پیشینه ذهنی داشته باشد. مثلاً **«زید»** ده‌ها غلام دارد، لیکن هر روز با غلام ویژه‌ای به خیابان می آید. یا هر روز غلام ویژه‌اش را به خانهٔ ما می‌فرستد و این غلام پیش ما آشناست و سابقهٔ ذهنی دارد. از این رو هنگامی که گفته می‌شود: **«غلام زید»** غلام

---

۱ ـ مرحوم رضی نگاشته: **«لانَّ التعریف الحاصل بالاضافة کالتعریف الحاصل بلام العهد سواء فلایقال: غلام زید اِلاَّ لالیق غلمانه بهذا الاسم بکونه اعظمهم او اخصهم به. وبالجملة لاشهر هم بغلامیته حتی کان غیره لیس غلاماً له بالنسبةالیه».** «شرح کافیه رضی»، ج ۲، ص ۱۳۶.

معرّف به اضافه شده.

«وإلاّ»: اگر مضاف معهود نباشد.

«لكنّ كثيراً ما يقال: «جاءني غلام زيد» من غير اشارةٍ الى معيّن كالمعرّف باللام. و هو خلاف وضع الاضافة. فما فيالكتاب ناظرٌ الى اصل الوضع، وما فيالايضاح الى خلافه».

لیکن چه بسیار گفته می‌شود: **«جاءنی غلام زید»** بدون اشاره به شخص خاصی. همانگونه که معرّف به لام نیز، گاه به کار می‌رود در شخص غیر معیّن؛ چون: **«لَقَدْاَمُرُّ على اللئيم يَسُبّني»** و این به کارگیری در شخص غیر معیّن، برخلاف وضع تعریف در اضافه است.

بنابراین، آنچه در این کتاب آمده **(بآخر مثله)** که می‌فهماند: باید خبر نیز معلوم باشد، با توجّه به اصل وضع است. و آنچه در **«ایضاح»** آورده که: می‌شود خبر نامعلوم باشد متوجّه به خلاف وضع است. و همساز با استعمال.

کوتاه سخن این که: «اخ» در **«زید اخوک»** مضاف است و بنابر اصل وضع تعریف در اضافه باید معهود و آشنا باشد. و **«زید اخوک»** به کسی گفته شود که بداند برادر دارد.

ولی در استعمال، **«زیدٌ اخوک»** برای کسی که «اخ» برای او مأنوس و آشنا نباشد نیز به کار می‌رود. و آنچه مصنّف در ایضاح گفته ناظر به استعمال است.

«(وعكسهما) اى نحو عكس المثالين المذكورين، وهو ـ اخوك زيدٌ والمنطلق عمروٌ».

و مانند عکس دو مثال گذشته که می‌شود: **«اخوك زيدٌ»** و **«المنطلق عمروٌ»** و این دو مثال نیز نمونهٔ تعریف مسند است.[1]

---

۱ ـ در این نمونه‌ها مسند و مسندالیه هر دو معرّف است:

«انا يوسف». یوسف / ۹۰.

«اولئک الّذين اشتروا الضّلالة». بقره / ۱۰۶.

«وقيل هذا الّذى كنتم به تدعون». ملک / ۲۷.

«قل هو الرّحمن». ملک / ۲۹.

«هوربّنا وربكم». بقره / ۱۳۹.

«هوالّذى خَلَقَ». بقره / ۲۹.

«الله الصّمد». توحید / ۲.

«محمّد رسول الله». فتح / ۲۹.

«والضابط فی‌التقدیم اَنّه اِذا کان للشیء صفتان مِنْ صفات التعریف وعَرَف السامع اتّصافه باحداهما دون الاخری، فایّهما کان بحیث یعرف السامع اتصاف الذّات به وهو کالطالب بحسب زعمک اَنْ تحکم علیه بالآخر یجب اَنْ تقدم اللفظ الدال علیه و تجعله مبتدأ و ایّهما کان بحیث یجهل اتصاف الذات به و هو کالطالب بحسب زعمک اَن تحکم بثبوته للذات او انتفائه عنها یجب اَنْ تؤخر اللفظ الدال علیه و تجعله خبراً».

و قانون، در تقدیم یکی از دو اسم معرفه، و مبتدا قرار دادن آن، این است: اگر زمانی برای چیزی دو صفت از صفات تعریف باشد به مثال، آن «شیء» یک وصف علمیّت داشته باشد و هم معرّف به اضافه باشد و شنونده اتصاف آن چیز را به یکی از این دو وصف تعریف می‌داند و دیگری را نه.

بنابراین، هرکدام از این دو وصف راکه شنونده، اتصاف ذات را به آن می‌داند و به گمان تو می‌خواهدکه بر آن حکم کنی به دیگری که نمی‌داند، باید لفظ دال بر آنچه پیش شنونده معلوم است را مقدّم داری و مبتدا قرار دهی. و هرکدام از این دو وصف راکه شنونده اتصاف ذات به آن را نمی‌داند و به‌گمان تو می‌خواهدکه به ثبوتش یا نفیش برذات حکم کنی، واجب است لفظ دال برآن مجهول را مؤخر داری و خبر قرار دهی.

«والضابط فی‌التقدیم»: قانون در تقدیم دو اسم معرفه چون: **«زیدٌ اخوک»**.

«اتصافه باحداهما» ضمیر **«اتصافه»** به **«شیء»** و ضمیر **«احداهما»** به دو وصف بر می‌گردد.

«وهوکالطالب بحسب زعمک» واو حالیه است و **«هو»** به سامع بر می‌گردد. از این عبارت دو نکته‌گوشزد می‌شود:

۱ ـ گفته: سامع مانند طالب باشد و نگفته طالب باشد؛ چون سامع در اینجا چیزی را رسماً نخواسته است.

۲ ـ گفته: **«بحسب زعمک»** یعنی به گمان تو، چه در واقع چنین باشد و چه نباشد.

ضمیر **«اتصاف الذات به»**: به وصف برگشت می‌کند.

«اوانتفاعه عنها» یعنی: انتفاء وصف از آن ذات.[1]

«علیٌ بابُ علمی». «الصواعق المحرقه»، ص ۷۳. «کفایة‌الطالب»، ص ۴۴.

۱ ـ در مختصرهای چاپ جدید **«اوانتفاعه عنها»** آمده و ضمیر مؤنث آورده شده ولی در مختصرهای چاپ‌قدیم و مختصرهای حاشیه‌دار **«اوانتفاعه عنه»** است و ضمیر مذکر آمده، که باید مؤنث بیاید.

ضمیر «**الدال علیه**» و «**تجعله**» به «**وصف**» بر می‌گردد.

«فاذا عرف السامع زیداً بعینه واسمه ولا یعرف اتصافه بانّه اخوه واردت اَن تُعرّفه ذلک، قلت: «زید اخوک». و اذا عرف اَخاً له ولا یعرفه علی التعیین واردت اَنْ تعیّنه عنده، قلت: «اخوک زید». ولا یصّح «زید اخوک».

پس هنگامی که شنونده، «**زید**» را به شخصه می‌شناسد و نامش را نیز می‌داند، ولی نمی‌داند که «**زید**» برادرش می‌باشد و تو می‌خواهی «**زید**» را به عنوان برادرش معرّفی کنی. آنگاه می‌گویی: «**زید اخوک**».

اگر می‌داند که برادر دارد ولی مشخصاً او را نمی‌شناسد. و تو می‌خواهی آن برادر را پیش شنونده معیّن کنی. می‌گویی: «**اخوک زید**». و درست نیست که بگویی: «**زیدٌ اخوک**»؛ چون معلوم عندالسامع مؤخر می‌شود.

ضمیر «**بعینه**» و «**اسمه**» و «**اتصافه**» به «**زید**»، و ضمیر «**اخوه**» به «**سامع**» برمی‌گردد.

«**اَنْ تُعرَّفه ذلک**»: تو می‌خواهی بشناسانی به آن شنونده اتصاف را.

ضمیر «**تعرّفه**» به «**سامع**» بر می‌گردد و «**ذلک**» اشاره به اتصاف اخوّت است.

«ویظهر ذلک فی نحو قولنا: «رایت اسوداً غابُها الرّماح» ولا یصح رماحهاالغاب».

و آشکار می‌شود نتیجهٔ این قانون که گفتیم: «معلوم عندالسامع را مقدم و مجهول عندالسامع را مؤخر می‌داریم» در مثل این سخن:

«**رایت اسوداً غابهاالرّماح**» یعنی: دیدم شیرانی راکه بیشهٔ آنها نیزه‌ها بود.

در اینجا هنگامی که واژهٔ «شیران» راگفتیم. بیشه و جنگل پیش شنونده جلوهٔ معلومی دارد. ولی این که آن بیشه، نیزه‌هاست مشخص نیست از این رو «**غاب**» را مقدم داشته‌ایم و «**رماح**» را مؤخر.

و صحیح نیست که بگوییم: «**رماحها الغاب**»؛ چون اگر چنین کردیم معلوم عندالسامع را مؤخر کرده‌ایم.

«**ویظهر ذلک**» آشکار می‌شود و جلوه می‌کند قانونی که گفتیم: آنچه پیش شنونده معلوم است وجوباً باید مقدّم شود و آنچه مجهول است باید مؤخر گردد.

«اُسُود»: شیران.

«غاب»: بیشه.

«رماح»: نیزه‌ها.

مقصود از شیران، شجاعان است.

«(والثانی) یعنی: اعتبار تعریف الجنس (قدیفید قصرالجنس علی شیء تحقیقاً نحو: «زیدالأمیر») اذا لم یکن امیر سواه».

گفتیم: در مثل **«عمرٌوالمنطلق»** دو اعتبار هست:

۱ ـ تعریف عهد.

۲ ـ تعریف جنس.

اکنون می‌گوید: اعتبار دوّم، یعنی: تعریف جنس، گاهی مفید حصر جنس است برچیزی تحقیقاً مانند **«زیدالامیر»** زمانی که غیر از او امیری نباشد.

«حصر جنس تحقیقاً»، یعنی: واقعاً و در نفس الامر جنس منحصر به این شخص یا این چیز باشد.

ضمیر **«سواه»** به **«زید»** باز می‌گردد.

«أو مبالغةً لکماله فیه) ای لکمال ذلک الشیء فی‌ذلک الجنس او بالعکس (نحو: «عمروالشجاع») ای الکامل فی الشجاعة؛ کأنّه لااعتداد لشجاعة غیره لقصورها عن رتبة الکمال».

و معرّف به لام جنس، گاهی مفید حصر جنس است بر چیزی، مبالغةً، برای کمال آن چیز در جنس یا کمال یافتن جنس در آن چیز، مانند: **«عمرو الشجاع»** یعنی: آنکه کامل است در شجاعت. گویا توجهی به شجاعت غیر عمرو نمی‌شود؛ زیرا آن شجاعت از مرحلهٔ کمال، کاستی دارد و پایین‌تر است.

«بالعکس» یعنی: کمال جنس در آن چیز.

در این حصر دو اعتبار هست:

۱ ـ کمال آن چیز در جنس.

۲ ـ کمال جنس در آن چیز.

و هر دو یک معنی را می‌رساند چه بگوییم: **«علیّ العابد»** و علی ـ علیه‌السّلام ـ را

کامل در عبادت بدانیم. و چه عبادت را در علی ـ علیه‌السّلام ـ به اوج نشسته و به کمال رسیده بدانیم.

ضمیر «غیره» به «عمرو» و ضمیر «لقصورها» به «شجاعت» باز می‌گردد.

«والحاصل اَنَّ المعرّف بلام الجنس اِن جعل مبتدا فهو مقصور علی‌الخبر، سواء کان الخبر معرفة او نکرة. وإنْ جعل خبراً فهو مقصور علی المبتداء».

خلاصه این که: معرّف به لام جنس اگر مبتدا قرار گیرد منحصر بر خبر می‌گردد، چه خبر، معرفه باشد همچون «**الکفیل اللّه**» و چه نکره باشد مثل «**الامام من قریش**» و اگر معرّف به لام جنس خبر قرارگیرد منحصر بر مبتدا می‌شود.

«والجنس قد یبقی علی اطلاقه کمامرّ، وقد یقیّد بوصف او حال او ظرف او مفعول او نحو ذلک، نحو: «هوالرّجل الکریم»، و «هوالسائر راکباً»، و «هوالأمیر فی‌البلد»، و«هوالواهب الف قنطارٍ» وجمیع ذلک معلوم بالاستقراء وتَصَفُّح تراکیب البلغاء».

و معرّف به لام جنس، گاهی مطلق و بدون قید می‌آید همانگونه که در «**زید الامیر**» و «**عمروالشجاع**» گذشت و گاهی مقیّد به وصف یا حال یا ظرف یا مفعول یا مانند آن می‌شود چون:

«**هوالرّجل الکریم**» که «**الرّجل**» مقیّد به وصف «**الکریم**» شده و رجولیّت با قید «**کرم**» منحصر بر «**هو**» گردیده.

و «**هوالسائرراکباً**» یعنی: تنها او سیر کنندهٔ سوار است. در اینجا «**السائر**» مقیّد به حال و منحصر در «**هو**» شده.

و «**هوالامیر فی‌البلد**» که «**الامیر**» با قید ظرف منحصر در «**هو**» گردیده.

و «**هوالواهب الف قِنْطار**» که «**الواهب**» مقیّد به مفعول شده.

و همهٔ آنچه بعد از «**والحاصل**» آمده از استقراء و پژوهش در ترکیبهای بلیغان دانسته شده است.

«**کمامرّ**» چند سطر پیش گذشت در «**زیدالامیر**» و «**عمروُ الشّجاع**».

«**نحو ذلک**»: آنچه مانند وصف و حال و ظرف است چون: تمییز. مثلاً می‌گوییم: «**هوالطیّب نفساً**» که «**الطیّب**» مقید به تمیز شده.

«**هوالواهب الف قنطار**» یعنی: تنها اوست که هزار «**قنطار**» می‌بخشد.

برای **«قنطار»** چندین معنی گفته شده مثل:

۱ ـ هزار و دویست اُوقیه.

۲ ـ صدوبیست رطل.

۳ ـ یک پوست گاو پر از طلا.

۴ ـ کنایه از کثرت.

۵ ـ چهار هزار دینار.[۱]

«تصفّح»: ورق زدن، کاویدن.

«وقوله: «قدیفید» بلفظ قداشارةٌ اِلی اَنّه قدلایفید القصر».

سخن مصنّف که گفت: **«قدیفید»** اشاره است به این که معرّف به لام جنس گاهی افادهٔ حصر نمی‌کند.

«کما فی‌قول الخَنْساء».

مانند معرّف به لام جنس در این شعر **«خَنْساء».**[۲]

اِذا قَبُحَ البکاءُ علی قتیلٍ　　　رایتُ بُکاءَکَ الحَسَنَ الجمیلاً

یعنی: زمانی که زشت است گریستن برکشته، می‌اندیشم که گریستن برای تو نیکو و زیباست.

---

۱ ـ البته معانی دیگری نیز گفته‌اند. نگاه کنید به: «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۴، ص ۱۱۳. و «لسان‌العرب»، ج ۵، ص ۱۱۸ و ۱۱۹. و «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۲۰۱. و غیاث‌اللّغات»، ص ۶۸۳. و «منتخب‌اللغات»، ص ۴۲۷. و «کنزالعمال»، ج ۲، ص ۵.

۲ ـ **«خنساء»** بروزن «رَعْناء» دختر عمروبن شرید و از تبار بنی‌سلیم است. حنّا فاخوری نوشته: چون دو برادرش «معاویه» و «صخر» که از بزرگان بنی‌سلیم بودند کشته شدند، خنساء برای ایشان سخت بگریست تا آنجاکه نابینا شد. و از این دو همهٔ سرشک خود را برفقدان صخر فرو باریده است؛ زیرا صخر به صفات عالیهٔ یک عرب بدوی چون شجاعت و کرم و وفا و علوّهمت آراسته بود و در ایام حیات بارها محبّت و نیکی و دارایی خود را در راه او بذل کرده بود.

خنساء، عمر دراز کرد تا اسلام را دریافت و بدان گردن نهاد. و چون آتش جنگ میان مسلمانان و ایرانیان شعله ورشد او فرزندان خود را به جنگ فرستاد. و آنها در قادسیّه به سال ۶۳۸ میلادی کشته شدند. چون خبر قتل پسران را به او دادند گفت: «سپاس خدایی راکه شرف شهادت آنها را به من ارزانی داشت؛ آرزویم این است که پروردگار من مرا با آنان در یک جا در قرارگاه رحمت خویش گرد آورد. وی به سال ۶۶۴ میلادی در سن ۸۹ سالگی وفات یافت. و دیوان وی در سال ۱۸۸۸ میلادی به عربی و در سال ۱۸۸۹ با ترجمهٔ فرانسوی به چاپ رسیده. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، از ص ۱۴۸ ـ ۱۴۴ و «تاریخ ادبیّات عرب»، ص ۵۲ و ۵۳. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۲۸۹. و «فهرست ابن ندیم»، ۲۶۲. «اعلام زرکلی»، ج ۱، ص ۳۰۰.

شرح برخی از واژه‌ها

«اِذا»: ظرفیّه.

«البکا»: فاعل قَبُحَ. و با مدّ صحیح است.

«قتیل»: به معنی مقتول.

«رایت»: به معنی **«علمت»** و از افعال قلوب است.

«بکاءک»: مبتدا و **«الحسن»** خبر بوده و **«رایت»** بر سر مبتدا و خبر در آمده است.

شاهد:

«الحسن» که خبر **«بکاء»** بوده معرّف به لام جنس است ولی افادهٔ حصر نمی‌کند.

یعنی: گوینده نمی‌خواهد براساس حصر حقیقی بگوید: گریستن تنها بر تو زیباست نه بر غیر تو. یا گوینده نمی‌خواهد براساس حصر اضافی در مقابل کسانی که پنداشته‌اند گریه برای دیگری نیکوست، بگوید: نه خیر براین کشته، گریستن نیکوست. یا نمی‌خواهد در برابر کسانی که گمان کرده‌اند گریه، هم برای این و هم برای دیگران نیکوست بگوید: تنها براین نیکوست بلکه می‌خواهد بگوید: هنگامی که گریستن برکشته زشت است، گریهٔ برای تو زیباست.[1]

«فانّه یعرف بحسب الذوق السلیم والطبع المستقیم والتَّدَرّبُ فی‌معرفة معانی کلام العرب اَنْ لیس المعنی ههنا علی القصر واِنْ امکن ذلک بحسب النظر الظاهر والتأمل القاصر».

با ذوق سالم و طبع درست و تجربه در شناسایی سخن عرب دانسته می‌شود که: معرّف به لام در این شعر، افادهٔ حصر نمی‌کند؛ گرچه با نگاه ظاهری، و کم‌اندیشی، چنین چیزی به نظر بیاید.

«تدرّب»[2] ورزیده شدن، تجربه دیدن.

---

۱ ـ هنگامی گریستن برای کشته زشت است که دشمن شاد می‌شود و احساس غرور می‌کند.

۲ ـ **«وتَدَرَّبَ الرجلُ: تَهَدّاَ»**. «لسان العرب»، ج ۱، ص ۳۷۵.

«ارب: الحاذق بصناعته و درّبته بالتثقیل فَتَدرَّبَ». «مصباح المنیر». ص ۱۹۱.

«وَإِنْ امکن ذلک»: گرچه ممکن است معنی قصر، بانگاه سطحی و اندیشهٔ کوتاه.

«(وقیل) فی نحو: «زیدالمنطق»، او «المنطق زید» (الاسم متعین للابتداء) تَـقدَّم او تأخّر (لدلالته علی الذات، والصفة) متعینة (للخبریة) تقدمت او تأخـرت (لدلالتـها علی امرٍ نسبی)».

و گفته شده: در مانند **«زیدالمنطلق»** و **«المنطلق زید»** اسم، مشخصاً باید مبتدا قرار گیرد، چه مقدم باشد و چه مؤخر؛ چون بر ذات دلالت می‌کند. و صفت ویژهٔ خبریّت است، چه مقدم باشد و چه مؤخر؛ زیرا صفت، نشانگر امر نسبی است.

ضمیر **«لدلالته»** به **«اسم»**، و ضمیر **«لدلالتها»** به **«صفت»** باز می‌گردد.

بر **«علی اَمْرِ نسبی»** سه معنی گفته شده:

۱ ـ یعنی: دلالت می‌کند بر امری که مستقل نیست و به چیز دیگری نسبت داده می‌شود.

۲ ـ مشتمل بر ضمیر است.

۳ ـ دلالت می‌کند بر معنایی که قائم به ذات است.

و هر سه معنی برای صفت صادق است.

«لانَّ معنی المبتدا المنسوبُ الیه، ومعنی الخبر المنسوبُ، والذات هی المنسوب الیها، والصفة هی المنسوب».

چون معنی مبتدا، چیزی است که به آن نسبت داده می‌شود. و خبر، چیزی است که نسبت می‌دهند.

و به ذات نسبت داده می‌شود. و صفت را نسبت می‌دهند.

«منسوب الیه» یعنی: محکوم علیه، موضوع، مسندالیه، مبتدا، و مثبت له.

«منسوب» یعنی محکوم به، حکم، مسند، خبر، و مثبت به.

«فَسواءٌ قلنا: «زیدالمنطلق»، او «المنطلق زید» یکون «زید» مبتداء و«المنطلق» خبر. و هذا رأی الامام الرازی ـ قَدَس اللّه سره ـ».[1]

---

۱ ـ مقصود، «محمّدبن عمربن حسین» یکی از دانشمندان بزرگ شافعی مسلک است. وی چون زادگاهش در ری بوده به «فخررازی» و گاه به «امام فخررازی» شهرت پیدا کرده.

«رازی» از علمای قرن ششم هجری است. و در سال ۶۰۶ هجری قمری زندگیش پایان یافته. نگاه کنید به: «ریحانة ←

پس چه بگوییم: **«زیدالمنطلق»** و چه بگوییم: **«المنطلق زید»**، **«زید»** مبتدا و **«المنطلق»** خبر است. و این نظر **«امام‌رازی»** است.

«قدس اللّه سِرَّه» یعنی: مقدّس دارد خداوند رازش را.

«(ورُدّ بانّ المعنی الشّخص الّذی له الصفة صاحب الاسم) یعنی: اَنّ الصفة تجعل دالّةً علی الذات و مُسْنداً الیها، والاسم یجعل دالاً علی امرٍ نسبی ومسنداً».

نظریّهٔ: اسم پیوسته مبتدا، و صفت همیشه خبر است رد شده به این که: معنی این گونه می‌گردد: شخص دارای صفت، صاحب اسم است. یعنی: صفت مبتدا و بیانگر ذات می‌شود و اسم و خبر و دال بر امر نسبی می‌گردد.

بیان

رازی گفت: اسم چون دال برذات است چه مقدم و چه مؤخر مبتدا، و صفت از این رو که بیان کنندهٔ امر نسبی است همیشه خبر می‌شود.

اکنون صاحب مفتاح این نظریّه را ردّ کرده و گفته: می‌شود صفت مبتدا قرار گیرد و به تأویل ذات برود و اسم به تأویل امر نسبی برود و خبر بشود بدین شیوه که مثلاً در **«المنطلق زید»** بگوییم: **«الشخص الّذی له الانطلاق صاحب اسم زید»**. آنگاه **«منطلق»** به تأویل شخص و ذات رفته و **«زید»** نشانگر امر نسبی (صاحب) شده.[1]

علت جمله بودن مسند

«(واَمّا کونه) ای المسند (جملة فللتقوی نحو: «زید قام» (او لکونه سببیاً) نحو: «زید ابوه قائمٌ» (کمامرّ) من اَنّ اِفراده یکون لکونه غیر سببی مع عدم افادة التقوی».

امّا جمله بودن مسند، برای دو سبب است:

۱ ـ تقوّی چون: **زید قام**.

۲ ـ برای سببی بودن آن؛ مثل: **«زید ابوه قائمٌ»**.

«الأدب»، ج ۳، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۲. و «اعلام زرکلی»، ج ۳، ص ۹۵۸. و «الکنی والالقاب»، ج ۳، ص ۱۳. و «عیون‌الانباء» ج ۲، ص ۲۳. و «روضات الجنات»، ج ۸، ص ۴۸ ـ ۳۹. و «مرآة‌الجنان»، ج ۴، ص ۷.

۱ ـ مفتاح‌العلوم، ص ۹۲.

همانگونه که گفتیم: مفرد بودن مسند نیز دو انگیزه داشت:

۱ ـ سببی نبود.

۲ ـ افادهٔ تقوّی نداشت.

«کمامرّ»: همانگونه که در بحث افراد مسند، گذشت.[1]

ضمیر **«افراده»** و **«لکونه»** به **«مسند»** بر می‌گردد.

«وسبب التقوّی فی مثل: «زید قام» علی ما ذکره صاحب المفتاح هو اَنّ المبتدا لکونه مبتدا یستدعی اَنْ یسنداليه شیء. فاذا جاء بعده ما یصلح اَنْ یسند اِلی ذلک المبتدأ صرفه ذلک المبتدا اِلی نفسه، سَواءٌ کان خالیاً عن الضمیر او مُتضمنَاً له، فینعقد بینهما حکم، ثم اذاکان متضمناً لضمیره المُعْتَدِّبه بالاّ یکون مشابها للخالی عن الضمیر کمافی «زید قائم» صرفه ذلک الضمیر اِلی المبتدا ثانیاً، فیکتسی الحکم قوةً».

و انگیزهٔ تقوّی در مثل **«زید قام»** بنابر آنچه صاحب مفتاح گفته چنین است: مبتدا از حیث مبتدا بودن می‌طلبد که چیزی به آن اسناد داده شود آنگاه اگر بعدش چیزی بیاید که شایستهٔ اسناد باشد مبتدا آن را به سوی خویش جلب می‌کند چه خالی از ضمیر باشد (**زیدٌ غلامک**) و چه متضمن ضمیر، (**زید قام**).

پس بین این دو، اسناد تحقق می‌یابد، سپس اگر آن مسند، فراگیرندهٔ ضمیر معتدّ به مبتدا باشد بدین شیوه که چون **«زید قائم»** شبیه به خالی از ضمیر نباشد، دوباره آن ضمیر مسند را به مبتدا متوجّه می‌کند و بر می‌گرداند آنگاه حکم، قوّت می‌گیرد.

شرح:

دربیان این که چگونه جملهٔ فعليّه‌ای که مسند واقع می‌شود افادهٔ تقوّی می‌کند اختلاف هست. سکاکی یک نظریّه ابراز داشته و شیخ عبدالقاهر، نظریّهٔ دیگری را.

شارح، ابتدا به بررسی سخن سکاکی پرداخته، می‌گوید: سکاکی براین باور است که: مبتدا از حیث موضوع بودن، طالب حکم است؛ هنگامی که حکم ذکر شد آن را جلب می‌کند. حال اگر آن مسند، ضمیر معتدّبهی داشته باشد بار دیگر حکم را به مبتدا می‌کشاند

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۳۳. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۲۶.

و تقویت پدید می‌آید.

«فینعقد بینهما» یعنی: بین آن مبتدا و آنچه شایستهٔ اسناد است.

«اذا کان متضمناً لضمیره المعتدّبه»: و زمانی که مسند، متضمّن ضمیر معتدٌ به مبتدا باشد. یعنی آن ضمیر:

۱ ـ مرفوع فعل باشد نه اسم فاعل و مانند آن.

۲ ـ به مبتدا برگردد.

«زید قائمٌ» مثال است برای مسندی که ضمیر دارد، لیکن شبیه به خالی از ضمیر یعنی: اسم جامد است. و علت شباهت را قبلاً خواندیم که تغییر نپذیرفتن **«قائم»** است با تکلّم و غیبت و خطاب؛ بدین شیوه که می‌گوییم: **«انا قائم»**، **«هو قائم»** و **«انت قائم»**. همانگونه که می‌گفتیم: **«انا رجل**، **«هو رجل»** و **«انت رجلٌ»**.

«فعلی هذا یختص التقوی بما یکون مسندا الی ضمیر المبتدا، ویخرج عنه نحو: «زید ضَرَبْتُهُ» ویجب اَنْ یجعل سببیّاً».

بنابراین، تقوّی ویژهٔ جایی است که فعل به ضمیر مبتدا اسناد داده شده باشد. و بیرون می‌رود از تقوی **«زید ضربته»** و باید سببی قرار داده شود.

«فعلی هذا»: بنابر تفسیری که صاحب مفتاح گفته.

«ویخرج عنه» علت خروج **«زید ضربته»** این است.که: «ضَرَبَ» به ضمیری که به مبتدا برگردد اسناد داده نشده.

«ویجب اَنْ یجعل سببیّاً»: و حتماً باید سببی قرار داده شود؛ چون جمله آوردن مسند یا برای تقوی است یا برای سببیّت، و وقتی که یکی منتفی شد دیگری اثبات می‌شود.

«واَمّا علی ما ذکره الشیخ فی‌دلائل الاعجاز، وهو اَنّ الاسم لایؤتی به مُعَرّی عن العوامل اللفظیّة اِلاّ لحدیث قد نُوِیَ اسناده الیه. فاذا قلت «زید» فقد اَشْعَرتَ قلب السامع بانّک ترید الاخبار عنه، فهذا تَوطِئَةٌ له وتَقْدمة للاعلام به، فاذا قلت: «قام» دخل فی‌قلبه دخول المأنوس، و هذا اَشدّ للثبوت و اَمنع من الشبهة والشک».

و امّا انگیزهٔ تقوّی آنگونه که شیخ در دلائل الاعجاز گفته ـ [1] چنین است: اسم، پیراسته

---

۱ ـ دلائل الاعجاز، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

و برهنه از عوامل لفظی آورده نمی‌شود مگر برای سخنی که اسنادش به آن در نظر گرفته شده. پس وقتی گفتی: «**زید**»، آگاه کرده‌ای قلب شنونده را به این‌که می‌خواهی از او خبر دهی. و این برهنه آوردن از عوامل لفظیّه، زمینه چینی و مقدمه سازی برای اسناد دادن به اوست.

بنابراین، زمانی که بگویی: «**قام**» آشناگونه در قلب شنونده می‌نشیند و دخول مأنوسی دارد. و چنین دخولی ثبوت حکم را محکم‌تر می‌کند و از شک و شبهه باز دارنده‌تر است.

«**وهو**» یعنی: «**ما ذکره الشیخ**».

«**قدنوی اسناده الیه**»، ضمیر «**اسناده**» به «**حدیث**»، و ضمیر «**الیه**» به «**اسم**» برگشت می‌کند.

ضمیر «**الاخبار عنه**» به «**زید**» بر می‌گردد.

«**فهذا توطئة له**»: «**هذا**» اشاره به برهنه آوردن اسم است. و «**توطئه**» به معنی آماده سازی، و زمینه چینی. و ضمیر «**له**» راجع است به «**اخبار**».

«**و تقدمةٌ للاعلام به**» یعنی: این پیراسته آوردن از عوامل لفظی، پیش در آمدی است برای اسناد و حکم دادن به «**زید**». و می‌توانیم بگوییم: پیش در آمدی است برای اعلام به خبر دادن.

«**وهذا اشد**»: «**هذا**» اشاره است به «**دخول مأنوس**».

«**وبالجملة[1] لیس الاعلام بالشیء بغتةً مثل الاعلام به بعدالتنبیه علیه والتقدمة. فانّ ذلک یجری مجری تأکید الإعلام فی‌التّقوّی والإحکام**».

خلاصه: خبر دادن ناگهانی به چیزی همانند خبر دادن بعد از هشدار، آگاهی و زمینه سازی نیست. محققاً این زمینه سازی همچون تأکید اسناد و خبر است در استحکام و تقوّی.

ضمیر «**به**» به «**شیء**» باز می‌گردد.

«**فانّ ذلک**» یعنی: این تنبیه و تقدمه مثل تأکید حکم اسناد و خبر است. یعنی:

---

۱ ـ دنبالهٔ سخن شیخ عبدالقاهر است در دلائل الاعجاز.

«زیدقام» که با زمینه چینی گفته شده همانند **«زیدٌقام قام»** یا همچون **«زید قام» «زیدقام»** است. که رسماً خبر، تأکید شده و **«اخبار»** از زید مؤکد آمده.

«اِحکام» ـ بکسر اوّل ـ به معنی محکم کردن است.[1]

«فیدخل فیه نحو زید ضربته و زیدٌ مررت به».

«فیدخل» جواب **«امّا»** در **«وامّا ما ذکره الشیخ»** است. یعنی: بنابر تفسیر شیخ از تقوّی، مثل **«زید ضربته»** و **«زیدٌ مررت‌به»** داخل در تقوّی می‌شود. چون اسم، ابتدا خالی از عوامل لفظیّه آمده و سپس با مقدّمه چینی به آن خبر داده شده.

ضمیر **«فیه»** به تقوّی باز می‌گردد.

«وممّا یکون المسندفیه جملة لاللسببیّة او التقوی خبر ضمیر الشأن. ولم یتعرض له لشهرة امره، وکونه معلوماً ممّا سبق».

و از جاهایی که در آن مسند، جمله است ولی برای سببیّت یا تقوّی نیست، خبر ضمیر شأن است. و مصنّف آن را یادآوری نکرد؛ چون امر آن شهرت دارد، و از آنچه در گذشته بحث کردیم دانسته می‌شود.

«خبر ضمیر الشأن» یعنی: خبر مبتدایی که ضمیر شأن است.

ضمیر **«له»** و **«امره»** و **«کونه»** به **«خبر ضمیر شأن»** باز می‌گردد.

«ممّا سبق» در بحثِ نهادن اسم ظاهر به جای ضمیر.[2]

«و اَمّا صورة التخصیص نحو: «اَنَا سعیت فی حاجتک» و «رجلٌ جاءنی» فهی داخلةٌ فی‌التقوّی علی مامرّ».

و امّا نمونه‌های تخصیص، چون: **«انا سعیت فی‌حاجتک»** و **«رجلٌ جاءنی»** بنابر آنچه گفتیم داخل در قلمرو تقوّی است.

بیان

این عبارت، پاسخ یک سؤال مقدر است و آن، این که: مصنّف برای جمله بودن مسند، دو سبب بر شمرد: یکی تقوّی، و دیگری سببیّت. و تخصیص را ذکر نکرد.

---

۱ ـ **«وأحکم الأمر: اَتْقَنه»** «لسان‌العرب»، ج ۱۲، ص ۱۴۳.

۲ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۱۴. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص۱۰۹.

شارح پاسخ می‌دهد: «صورت تخصیص» هم از قبیل «تقوّی» است.

«علی مامرّ» بنابر آنچه در بحث افراد مسند گذشت.[۱]

علل اسمیّه، فعلیّه، شرطیّه و ظرفیّه بودن مسند

«(واسمیتّها و فعلیتها و شرطیتها لمامرّ) یعنی: اَنّ کون المسند جملةٌ للسببیّة او التقوّی، وکون تلک الجملة اسمیّه للدوام والثبوت، وکونها فعلیّة للـتجدد والحـدوث والدلالة علی اَحَد الازمنة الثلاثة علی اخصر وجه. وکونها شرطیّة للاعتبارات المختلفة الحـاصلة من ادوات الشرط».

واسمیّه بودن جملهٔ مسند یا فعلیه و یا شرطیّه بودن آن، برای انگیزه‌هایی است که قبلاً گذشت.[۲]

یعنی جمله بودن مسند دو علت دارد:

۱ ـ سببیت.

۲ ـ تقوّی.

اکنون اگر آن جمله، اسمیّه باشد برای دوام و ثبوت است.

و اگر فعلیّه باشد برای تجدد و حدوث و برای دلالت بر یکی از زمانهای سه‌گانه با کوتاهترین شیوه است.

و اگر شرطیّه باشد برای اعتبارات گوناگونی است که از ادوات شرط پدید می‌آید.

«(وظرفیّتها لاختصار الفعلیة اذ هی) ای الظرفیّة (مقدرة بالفعل علی الاصح) لانّ الفعل هو الاصل فی العمل».

---

۱ ـ مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۳۳ و ۱۳۴. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۵۸. مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

عبارت آنجا این بود: **«لانسّلم انّها لاتفید التقوّی ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوّی»**.

۲ ـ امّا بحث اسمیّه در ص ۱۳۶ مختصرهای چاپ جدید و ص ۵۹ مختصرهای چاپ قدیم. و ص ۱۲۹ مختصرهای حاشیه‌دار. گذشت.

و بحث فعلیّه بودن مسند در ص ۱۳۵ مختصرهای چاپ جدید ۵۹ مختصرهای چاپ قدیم. و ص ۱۲۸ مختصرهای حاشیه‌دار گذشت.

و مقید کردن مسند به شرط در ص ۱۵۲ ـ ۱۳۸ مختصرهای چاپ جدید و ص ۶۶ ـ ۶۰ مختصرهای چاپ قدیم و ص ۱۴۷ ـ ۱۳۰ مختصرهای حاشیه‌دار گذشت.

و مسند را ظرفیّه می‌آوریم تا جملهٔ فعلیّه را مختصر کرده باشیم؛ زیرا ظرف بنابر اصح، فعل در تقدیر دارد برای این‌که فعل اصل در عمل است.

«وظرفیّتها»: ظرفیه بودن جملهٔ مسند.

«لاختصار الفعلیّة»: کوتاه کردن جملهٔ فعلیّه. مثلاً به جای این‌که بگوییم: **«زیدٌ استقر فی‌الدّار»** می‌گوییم: **«زیدٌ فی‌الدار»** و فعل را در تقدیر می‌گیریم. و اینگونه، کوتاهتر از ملفوظ است.

«اذهی»: آن جملهٔ ظرفیّه.

«لانَّ الفعل هوالاصل فی‌العمل» برای این که فعل، اصل در عمل است؛ زیرا اگر اسم فاعل در تقدیر بگیریم به جهت مشابهت به فعل عمل می‌کند.

«وقیل باسم الفاعل لانّ الاصل فی‌الخبر اَنْ یکون مفرداً ورُجّح الاوّل بوقوع الظرف صلة للموصول نحو الّذی فی‌الدار اخوک».

و گفته شده: ظرف، اسم فاعل در تقدیر دارد؛ برای این‌که اصل در خبر، مفرد بودن است؛ (چون در مفرد، اعراب جلوه می‌کند و ظاهر می‌شود). ولی نظریّه اوّل (فعل در تقدیر داشتن) برتری داده شده؛ به دلیل این‌که ظرف، صلهٔ موصول قرار می‌گیرد. مثل **«الّذی فی‌الدّار اخوک»** که **«الّذی»** مبتدا، **«اخوک»** خبر و **«فی الدّار»** صله است. و صله حتماً باید جمله باشد. و در اینجا اگر بخواهیم **«فی‌الدّار»** جمله گردد وجوباً باید فعل در تقدیر بگیریم.

«واجیب بانّ الصلة من مظانّ الجملة بخلاف الخبر».

و به این سخن که: چون ظرف صله قرار می‌گیرد بهتر است فعل در تقدیر بگیریم پاسخ داده شده: صله از موارد و مواضعی است که حتماً باید جمله باشد به خلاف خبر. پس اگر در صله، فعل در تقدیر می‌گیریم، دلیل نمی‌شود که در خبر هم فعل در تقدیر بگیریم، با این که اصل در خبر، مفرد بودن است.

«ولوقال اذ الظرف مقدّر بالفعل علی الاصح لکان اصوب؛ لانّ ظاهر عبارته یقتضی اَنّ الجملة الظرفیّه مقدرّة باسم الفاعل علی القول الغیرالاصح و لا یخفی فساده».

شرح:

مصنّف گفت: **«وظرفيّتها لاختصار الفعليّة؛ اذهی مقدرةٌ بالفعل علی‌الاصح»** و بعد از **«اذ»** ضمیر **«هی»** آورد که به جملهٔ ظرفیّه تفسیر شد. آنگاه معنی سخن او ظاهراً چنین می‌شود: زیرا جملهٔ ظرفیّه، فعل، در تقدیر دارد و به تأویل فعل می‌رود بنابر اصّح.

از این سخن بر می‌آید که: جملهٔ ظرفیّه، اسم فاعل در تقدیر دارد و به تأویل اسم می‌رود بنابر قول غیر اصح. ولی فساد این سخن آشکار است؛ چون اگر برای ظرف، اسم فاعل در تقدیر بگیریم دیگر جمله نیست تا ظرفیّه برآن صدق کند و اصلاً تا فعل در تقدیر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم جملهٔ ظرفیّه.

بنابراین، بهتر بود مصنّف به جای **«اذ هی»** که ظاهراً به جملهٔ ظرفیّه تفسیر می‌شود، بگوید: **«اذالظرف»** یعنی: ظرف، بنابر اصح، فعل و بنابر غیر اصح، اسم در تقدیر دارد.

«لکان اصوب» شارح کلمه **«اصوب»** را به کار برد و نگفت: **«لکان صواباً»** چون احتمال دارد **«هی»** به **«کلمة الظرف»** بر گردانده شود. و از همین رو شارح گفت: **«ظاهر عبارته»**. یعنی: از ظاهر سخنش بر می‌آید.[1]

جاهایی که مسند، مقدم یا مؤخر می‌شود

«(وامّا تأخیره) ای تأخیر المسند (فلانّ ذکر المسندالیه اَهمّ کمامرّ) فی تقدیم المسندالیه».

امّا تأخیر مسند، برای اهمیّت بیشتر ذکر مسندالیه است. به جهت انگیزه‌هایی که در تقدیم مسندالیه گذشت.[2]

---

۱ ـ در این نمونه‌ها مسند، ظرفیّه آمده:

«اِنّ المتقین فی‌ظلالٍ وعیون» مرسلات / ۴۱.

«اولئک فی‌جناتٍ مکرمون». معارج / ۳۵.

«لکم فیها دفٌ». نحل / ۵.

«قل اِنّما العلم عندالله».ملک / ۲۶.

قال علیٌ ـعلیه‌السّلام ـ: **«صواب الرّأیِ بالدُّول»** «نهج‌البلاغه»، حکمت، ۳۳۲.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۴ و ۹۵. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۷ ـ ۸۵.

بنابراین، عوامل تأخیر مسند، همان عوامل تقدیم مسندالیه است.

«(وامّا تقدیمه) ای تقدیم (المسند فلتخصیصه بالمسندالیه) ای لقصر المسندالیه علی المسند علی ما حقّقناه فی ضمیر الفصل».

امّا مقدّم داشتن و پیش آوردن مسند برای تخصیص آن به مسندالیه یعنی: منحصر کردن مسندالیه برآن است؛ بنابر آنچه در ضمیر فصل ثابت کردیم.[1]

توضیح:

ما در حصر، یک **«مقصور»** داریم به معنی چیزی که منحصر شده در چیز دیگری. و یک **«مقصورٌ علیه»** یعنی: چیزی که برآن یا در آن چیز دیگری منحصر گردیده. وقتی می‌گوییم: **«تهرانیٌّ انا»**، **«تهرانی»**، مسند است و برای افادهٔ حصر، مقدم شده.

در این عبارت، **«انا»** مقصور و **«تهرانی»** مقصور علیه است.

بعد از **«تخصیص»**، گاهی «با» بر سر چیزی در می‌آید که مقصور واقع می‌شود. تعبیر **«فلتخصیصه بالمسندالیه»** همین گونه است. و از همین جهت، شارح آن را تفسیر کرده به: قصر مسندالیه برمسند.

«علی ما حققناه فی ضمیر الفصل»: به همان شیوه که در بحث ضمیر فصل ثابت کردیم.

در آنجا گفتند: **«فلتخصیصه بالمسند»** یعنی: **«لقصر المسند علی المسندالیه»**، که در این عبارت، **«باء»** بر سر مقصور در آمده.

«لانَّ معنی قولنا «تمیمیٌ اَنَا» هو اَنَّه مقصور علی التَّمیمّیةِ لا یتجاوزها اِلی القَیسیَّة».

چون محققاً معنی **«تمیمی انا»** این است که: **«انا»** منحصر در **«تمیمیّت»**[2] است و از آن به **«قیسیّت»** تجاوز نمی‌کند.

ضمیر **«لایتجاوزها»** به **«تمیمیة»** بر می‌گردد.

«(نحو: «لافیها غَول» ای بخلاف خمور الدّنیا) فانَّ فیها غولاً».

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۴.

۲ ـ **«تمیم»**، نام یکی از سردودمانهای عربی است؛ منسوب به آن را **«تمیمی»** می‌خوانند. **«قیس»** هم اسم بزرگ قبیله‌ای بوده و دودمان منسوب به وی را **«قیسی»** می‌نامند. نگاه کنید به: «اعلام زرکلی»، ج ۲، ص ۷۹۹. و «صبح‌الاعشی»، ج ۱، ص ۳۳۵.

و مانند: **«لافیها غَول»**[1] یعنی: «در آن شرابها سردرد و آفت نیست».

در این آیهٔ شریفه، **«فیها»** برای افادهٔ حصر مقدّم شده؛ و از آن دانسته می‌شود که: تنها در شرابهای بهشتی سردرد نیست به خلاف شرابهای دنیا که سردرد دارد.

«غَول» ـ به فتحهٔ «غین» ـ به معنی سردرد، سرگیجه و آفت است.[2]

«خمور» جمع **«خمر»** و به معنی «مسکرات» و شرابهاست.

ضمیر **«فیها»** به **«خمور»** باز می‌گردد.

«فان قلت: المسند هوالظرف، اعنی: ـ فیها ـ والمسندالیه لیس بمقصور علیه، بل علی جزء منه، اعنی: الضمیر المجرور الراجع اِلی خمور الجنّة».

اشکال:

ممکن است بگویی: **«فیها»** ظرف و مسند است و مسندالیه منحصر بر تمام **«فیها»** نشده؛ بلکه منحصر در جزئی از آن، یعنی: ضمیری شده که به شراب‌های بهشتی بر می‌گردد.

ضمیر **«علیه»** و **«علی جزء منه»** به **«ظرف»** باز می‌گردد.

«قلت: المقصود اَنَّ عدم الغَول، مقصور علی الاتصاف بفی خُمور الجنّة لایتجاوزه اِلی الاتصاف بفی خمور الدّنیا».

پاسخ:

می‌گویم: مقصود مصنّف این است: **«عدم الغول»** ـ سردرد نداشتن ـ منحصر است به وصف «بودن در شرابهای بهشتی»؛ و از این وصف، تجاوز نمی‌کند به وصف «بودن در شرابهای دنیا».

---

۱ ـ صافات / ۴۷.

۲ ـ **«والغول: الصُّداع. وقیل: السُّکر. وبه فُسّرَ قوله ـ تعالی ـ: «لافیها غَولٌ ولاهم عنها ینزفون»: ای لیس فیها غائلة الصُّداع: لانّه ـ تعالی ـ قال فی‌موضع آخر: «لایصّدّعون عنها ولاینزفون».** «لسان‌العرب»، ج ۱۱، ص ۵۰۹.

«وقوله: «لافیها غَول ولاهم عنهاینزفون» الغَول الاضرار والافساد. قال الراغب: الغول اهلاک الشئ من حیث لایحس به انتهی» المیزان، ج ۱۷، ص ۱۳۷.

نـکتـه‌هـا

۱ ـ گفت: «**عدم الغَول**» و نفی در «**لافیها**» را در کنار مسندالیه (**غول**) لحاظ کرد تا قضیّه، موجبهٔ معدولة الموضوع شود.

۲ ـ «**الاتصاف**» به معنی انتساب است.[1] یعنی: مسندالیه، منتسب و متّصف به این وصف می‌شود.

۳ ـ ظرف را با متعلقش لحاظ کرده و از این رو گفته: اتّصاف به «**فی خمور الدّنیا**» یعنی: «**حصول**» یا «**کون فی خمور الدّنیا**». فاعل «**لایتجاوزه**»، «**مقصود**» و مفعول آن «**اتصاف**» است.

یعنی: مقصود از آن اتصاف تجاوز نمی‌کند.

«**وإنْ اعتبرت النفی فی‌جانب المسند فالمعنی اَنّ الغول مقصور علی عدم الحصول فی‌خمور الجنّة لایتجاوزه اِلی عدم الحصول فی‌خمور الدّنیا**».[2]

و اگر نفی را در جانب مسند لحاظ کنی، معنی بدین شکل می‌شود: سردرد منحصر است به نبودن در شرابهای بهشتی. و آن سردرد، از نبودن در شرابهای بهشتی، به نبودن در شرابهای دنیا تجاوز نمی‌کند.

چندین نکته

۱ ـ اعتبار نفی در جانب مسند به این معنی است که: نفی، جزء مسند قرار گیرد و قضیّه موجبهٔ معدولة المحمول گردد.

۲ ـ ظرف با متعلقش لحاظ شده و از این رو معنی کرده به «**عدم الحصول فی‌خمور الجنّه**».

---

۱ ـ قبلاً هم شارح گفته بود: «**بحیث یجهل اتصاف الذات به**» یعنی: انتساب و متصف شدن ذات به آن. مختصرهای چاپ قدیم، ص ٦٨ . مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵٦. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۵۰.

۲ ـ «**(قوله: لافیها غول) اِنْ نظر اِلی حاصل المعنی کان قاصراً لصفة الاغتیال علی خمور الدنیا. و اِنْ روعی القاعدة القائلة اِنَّ تقدیم المسند یفید حصر المسندالیه عدّ قصراً للموصوف علی الصفة؛ ای الغول مقصور علی عدم الحصول فی‌خمور الجنّة لایتعداه اِلی عدم الحصول فیما یقابلها. او عدم الغول، مقصورٌ علی الحصول فیها لایتجاوزها الی الحصول فی‌هذه الخمور. وبالجملة تجعل حرف النفی جزءاً من‌المسند اَوالمسندالیه**». کشّاف، ج ۱، ص ۱۱۵، انتشارات آفتاب تهران.

۳ ـ در اینجا نیز حصر موصوف (مسندالیه) در صفت (مسند) است.

خلاصه این که: قصر، بر تمام «فیها» است نه بر جزئی از آن.

«فالمسندالیه مقصور علی المسند قصراً غیر حقیقی».

چه نفی در جانب مسندالیه لحاظ شود و چه در جانب مسند، حصر غیر حقیقی و اضافی است؛ چون این حصر، تنها نسبت به شرابهای دنیاست نه نسبت به همهٔ آشامیدنیها؛ چون: آب، آب میوه‌ها، شربتها و ....

و اگر حصر حقیقی بود باید نسبت به همهٔ اینها و غیر اینها باشد.

«وکذا القیاس فی قوله ـ تعالی ـ: «لکم دینکم ولی دین».

و همین گونه است قیاس، در سخن خداوند ـ متعال ـ: «**لکم دینکم ولی دین**»[1] که «**لکم**» و «**لی**» مسند است و تقدیم آن دو نشانگر حصر اضافی است. یعنی: دین شما منحصر است به خودتان و دیگر به من تجاوز نمی‌کند. (گرچه به پیروانتان می‌رسد) و دین من منحصر به من است و به شما نمی‌رسد. (با این که پیروانم را فرا می‌گیرد).

«ونظیره ما ذکر صاحب المفتاح فی قوله ـ تعالی ـ: «اِنْ حسابُهُمْ اِلاّٰ علی ربّی» مِنْ اَنّ المعنی: حسابهم مقصور علی الاتصاف بعلی ربّی لایتجاوزه اِلی الاتصاف بِعَلیَّ. فجمیع ذلک من قصر الموصوف علی الصفة دون العکس کما توهّمه بعضهم».

نظیر همین سخن است آنچه صاحب مفتاح ذکر کرده.[2] در «**اِنْ حسابُهم اِلاّٰ علی ربّی**»[3] که معنی آن این گونه است: حساب آنان منحصر بر اتّصاف به «**علی ربّی**» است. و از این اتصاف به «**اتصاف بعلیّ**» تجاوز نمی‌کند.

بنابراین، در همهٔ آنچه خواندیم (**لافیها غول، لکم دینکم ولی دین، اِن حسابهم**) حصر موصوف در صفت است. و به سخن دیگر: حصر مسندالیه در مسند. نه حصر صفت در موصوف آنگونه که برخی گمان کرده‌اند.

گفت: «**نظیره**» و نگفت «**مثله**»؛ زیرا حصر، در «**اِنْ حسابهم اِلاّٰ علی ربّی**» از «**ان**» و «**اِلاّٰ**» فهمیده می‌شود و از باب تقدیم مسند بر مسندالیه نیست. تنها در حصر موصوف

---

۱ ـ کافرون /٦.

۲ ـ مفتاح العلوم، ص ۱۲۵.

۳ ـ شعراء /۱۱۳.

بر صفت بودن، همچون مثالهای پیشین است.

«دون العکس» یعنی: قصر صفت بر موصوف نیست؛ چون گفتیم: از تقدیم مسند، قصر مسندالیه بر مسند، یعنی: قصر موصوف در صفت استفاده می‌شود نه قصر صفت در موصوف.

«کما توهّمه بعضهم» در برخی از حاشیه‌ها آمده که: مراد از «بعض»، علاّمهٔ شیرازی است.[1]

و دسوقی، بعض را «خلخالی» گرفته.[2]

ضمیر **«توهمه»** به **«عکس»** بر می‌گردد.

«(ولهذا) ای ولانّ التقدیم یفید التخصیص (لم یقدم الظرف) الّذی هو المسند علی المسندالیه (فی «لاریب فیه»)[3] **ولم یقل: «لافیه رَیْبٌ» (لئلاّیفید) تقدیمه علیه (ثبوت الریب فی‌سایر کتب اللّه ـ تعالی ـ) بناء علی اختصاص عدم الریب بالقرآن».**

و از همین جهت که تقدیم، بیانگر حصر است، ظرف مسند در **«لاریب فیه»** بر مسندالیه مقدم نیامده و **«لافیه ریب»** گفته نشده تا تقدیم ظرف بر مسندالیه، وجود شک را در دیگر کتابهای خداوند ـ متعال ـ نفهماند. بدین شیوه که: تردید نداشتن، تنها ویژهٔ قرآن باشد و بس.

«وانّما قال فی سایر کتب‌اللّه ـ تعالی ـ؛ لانّه المعتبر فی‌مقابلة القرآن کما اَنَّ المعتبر فی‌مقابلة خمور الجنّة هی خمور الدّنیا لامطلق المشروبات و غیرها».

مصنّف گفت: «تا وجود شک در دیگر کتابهای خداوند فهمیده نشود» و نگفت «تا وجود شک در کتابهای دیگر دریافت نگردد»، برای این که: حصر، اضافی است؛ و آنچه در برابر قرآن مجید اعتبار می‌شود کتابهای آسمانی است همان گونه که در مقابل شرابهای بهشتی، شرابهای دنیا لحاظ می‌گردد نه همهٔ آشامیدنیها و غیر آشامیدنیها.

---

۱ ـ مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۵۵.

۲ ـ مختصر دسوقی، ص ۲۹۸.

۳ ـ بقره /۲. **«لاریب فیه»** در چندین آیه آمده:

«تنزیل الکتاب لاریب فیه من ربّ العالمین» سجده /۲.

و **«اَنَّ الساعة لاریب فیها»**. کهف /۲۱.

و **«تنذر یوم الجمع لاریب فیه»**. شوری /۷.

ضمیر **«لانّه»** به **«سائر»**، و ضمیر **«غیرها»** به **«مشروبات»** باز می‌گردد.

خلاصه در آیهٔ مبارکهٔ **«لاریب فیه»**، **«ریب»** مسندالیه و **«فیه»** مسند است. اگر **«فیه»** مقدم می‌شد و افادهٔ حصر می‌کرد، شک داشتن قرآن، نفی می‌شد و شک داشتن کتابهای دیگر آسمانی چون: تورات، انجیل وزبور اثبات می‌گشت. با این که کتابهای دیگر آسمانی نیز جایگاه شک نیست؛ نه نزولش از جانب خداوند ـ متعال ـ جایگاه شک است و نه مطالب تحریف نشده‌اش.

می‌گوییم: جایگاه شک نیست، یعنی: نباید در آن شک کرد، نه این که اکنون کسی در آنها شک ندارد.

«(اوالتنبیه) عطف علی تخصیصه؛ ای تقدیم المسند للتنبیه. (مِنْ اوّل الامر علی اَنّه) ای المسند (خبر لانعت)؛ اذالنعت لایتقدم علی المنعوت. واِنّما قال: من اوّل الامر، لانّه ربّما یعلم اَنّه خبر لانعت بالتأمل فی‌المعنی وبالنظر اِلی اَنّه لم یرد فی‌الکلام خبر للمبتداء».

«التنبیه» بر **«تخصیصه»** عطف شده؛ یعنی: مسند را مقدم می‌آوریم تا از آغاز کار یادآوری کنیم که آنچه پیش آمده خبر است نه صفت؛ زیرا صفت بر موصوف پیشی نمی‌گیرد.

مصنّف گفت: «از آغاز کار» برای این که چه بسا با اندیشه در معنی و با توجّه به این که در کلام، خبر نیامده دانسته می‌شود آنچه مقدم آمده خبر است نه نعت. ولی هنگامی که مقدم باشد از ابتدای ایراد سخن خبر بودن آن آشکار می‌شود.

(کقوله:) مانند قول او:

لـــه هـــمم لامـــنتهی لکبـــارها وهمته الصغری اجـلّ مـن الدّهـر[1]

---

۱ ـ این شعر را برخی به **«بکربن نطّاح»** نسبت داده‌اند. و بسیاری گفته‌اند: از سروده‌های «حسان بن ثابت» در ستایش پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ است.

حسان بن ثابت از شعرایی است که عمر بسیار داشته، زمانی دراز در جاهلیّت و دورانی بلند همروزگار اسلام زیسته. وی مدّتها شاعر توانمند نهضت توفندهٔ اسلام بوده. حماسهٔ اوجمند غدیر را در شعری بلند و جاوید به تصویر کشانده. ولی افسوس که فرجام عمری که بیش از یک قرن پایید، نامبارک شد و وی با پندارهایی کج سربرخاک گورنهاد. برای دریافت‌هایی ژرفتر نگاه کنید به:

«الغدیر»، ج ۲، ص ٦٥ ـ ٦٢. «معجم‌الشعراء»، ص ٣٦٦. «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۵. «تاریخ‌ادبیات زبان عربی» از ص ۱۸۳ ـ ۱۷۷ «الاغانی» ج ۴، ص ۱۷ ـ. و ج ۸، ص ١٦٩. «روضات‌الجنات»، ج ۳، ص ۲۴ ـ ۲۰ «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۲۱۵. «مروج الذهب»، ج ۲، ص ٣٥٦. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشته رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی، ص ۸۰.

یعنی: برای او همّتهائی است که بزرگهایش پایان ندارد. و همّت کوچکش والاتر از روزگاران است.

«حیث لم یقل همم له».

در این شعر، **«له»** که مسند است پیش آورده شده و شاعر نگفته: **«همم له»** تا از آغاز سخن بنمایاند که: **«له»** خبر است نه وصف.

«همم» جمع **«همّت»** است و **«همّت»** به معنی عزم و تصمیم می‌باشد.

(اوالتفاؤل نحو):

یا مسند را برای فال‌نیک زدن، پیشتر از مسندالیه می‌آوریم؛ مانند:

سَعَدَتْ بِغُرَّةِ وجهک الایّام و تزَیَّنَتْ ببقائک الأعوام[1]

یعنی: سعادت یافت به درخشش چهره‌ات روزها. و زیور گرفت به ماندگاریت سالها.

شرح واژه‌های شعر

«سَعَد» ـ به فتحهٔ سین و عین ـ یعنی: کام یافت، خوشبخت شد.

«غُرّة» کار بردهای گوناگونی دارد و در اینجا به معنی سفیدی، پرتو و درخشش است.[2]

«الایّام»: جمع **«یوم»** است.

«اعوام»: جمع **«عام»** و به معنی سالهاست.

شاهد:

در این شعر، «سَعَدَت» و «**تزیّنَتْ**» برای فال‌نیک زدن مقدّم شده و زودتر از مسندالیه **«الایام»** و **«الاعوام»** آمده.

یا به سخن دیگر: شاعر به جای این که بگوید: **«الایّام سَعَدت»** یا **«الاعوام تزیّنت»**

---

۱ ـ شاعر این شعر شناخته نشده.

۲ ـ **«والغُرَّة ـ بالضم ـ العبد والأمَة. ومن الشهر لیلة استهلال القمر. ومِنَ الهلال، طَلْعَتُه. ومن الأسنان بیاضها واوّلها. ومن المتاع خیاره. ومن القوم شریفهم. ومن الکرم سرعة بُسُوقه. ومن الرّجل وَجْهُه وکلّ ما بدالک مِنْ ضوءٍ او صبح فَقَد بَدَت غُرّته».** «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۱۹۲.

جمله را فعلیه آورده تا با **«سعدت»** و **«تزیّنت»** فال نیک زده باشد.

در زبان فارسی نیزگاه برای تفاؤل، مسند مقدّم می‌شود. چون این اشعار حافظ:

می دمد صبح و کله بسته سحاب — الصبّوح الصبّوح یا اصحاب
می‌چکد ژاله بر رخ لاله — المُدام المُدام یا احباب
می‌وزد از چمن نسیم بهشت — هان بنوشیدم دم بدم می‌ناب

و مثل:

رسیدمژده که‌آمد بهار و سبزه دمید — وظیفه‌گربرسدمصرفش‌گلست‌ونبیذ

و مانند:

شد عرصهٔ‌زمین چوبساط ارم جوان — از پرتو سعادت شاه جهان‌ستان

«(او التشویق اِلی ذکر المسندالیه) بأن یکون فی‌المسند المتقدم طول یُشِوّقُ النفس الی ذکر المسندالیه، فیکون له وقعٌ فی‌النفس، ومَحَلٌّ من‌القبول؛ لانَّ الحاصل بعدالطلب اَعَزّ من المُنْساق بلاتعب».

یا مسند را مقدّم می‌داریم برای تشویق به ذکر مسندالیه؛ چون مسند از جهت طولی که دارد نسبت به ذکر مسندالیه شوق برانگیز است. آنگاه مسندالیه در نفس جایگیر می‌شود و مورد پذیرش قرار می‌گیرد: زیرا آنچه با طلب و پی‌جویی به دست آمده عزیزتر است از چیزی که بی‌رنج رسیده.

ضمیر **«له»** به مسندالیه باز می‌گردد. «وَقْع»: تأثیر نفوذ، جایگیر شدن.

«منساق»: پی در پی آمده، رَوانه شده، رسیده، به دست آمده.

«تعب»: رنج، زحمت.

(کقوله:)

ثَلاثَةٌ تُشْرِق الدُّنیا ببهجتها — شمس الضُّحی وابواِسحاق والقَمَرُ[1]

یعنی: سه چیز است که جهان از پرتوش می‌درخشد: خورشید چاشتگاه و ابواسحاق و ماه.

---

۱ ـ این شعر از **«محمّدبن وُهَیْب»** یکی از شعرای شیعی در زمان عباسی است. «سندوبی» در بارهٔ وی نوشته **«هو محمّد بن وهیب الحمیری شاعر من متوسطی شعراء الدولة العباسیّة. اصله من البصرة وسکن بغداد وکان مختصاً بالحسن بن سهل، وکان یتشیع وهو من مؤدبی الفتح بن خاقان».** «البیان والتبیین»، ج ۳، ص ۱۹۰.

محقق دیگری نگاشته: **«وکان ابن وهیب، شیعیّا وله مراثٍ فی‌اهل البیت ـ سلام‌الله علیهم ـ».** «الوشاح»، ج ۱، ص ۲٦٦.

شرح واژه‌های شعر

«(ثلاثةٌ) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله: (تشرق)».

«ثلاثة» مسند مقدّم و موصوف **«تشرق»** است.

«(تشرق) من اَشرق ـ بمعنی صار مضیئاً».

«تشرق» از **«اَشرق»** گرفته شده و به معنی درخشنده گشت است.

به سخن دیگر: از باب افعال گرفته شده و معنی لازمی دارد.

«وَالعائد اِلی الموصوف هوالضمیر المجرور فی قوله (ببهجتها)».

و ضمیر مجرور در **«ببهجتها»** به موصوف **(ثلاثة)** باز می‌گردد.

«(ببهجتها) ای بحسنها و نضارتها».[1]

«بهجت» به معنی نیکویی و خرّمی است.

ضمیر **«ببهجتها»** و **«بحسنها»** و **«نضارتها»** به **«ثلاثة»** باز می‌گردد.

«ای تصیرالدنیا مُنَوَّرةً ببهجة هذه الثلاثة و بهائها».

یعنی: جهان با نیکویی و شکوه این سه، درخشان شده.

ضمیر **«بهائها»** به **«ثلاثه»** باز می‌گردد. و **«بهاء»**[2] به معنی نیکویی، شکوه و زیبایی است.

«والمسندالیه المتأخر هو قوله: (شمس الضّحی و ابواسحاق والقمر)».

و مسندالیه به دنبال آمده **«شمس الضحی و ابواسحاق والقمر»** است.[3]

«شمس الضحی» یعنی: خورشید چاشتگاه و آغاز روز یا ساعتهای آغازین طلوع خورشید. و به قول برخی: نیمروز.

«ابواسحاق»: کنیهٔ **«معتصم»**، یکی از خلفای عباسی است. وی در سال ۲۱۸ بر تخت

---

۱ ـ **«بَهْجَتْ»** به معنی شادی‌زاو سرور بخش و خرّم است. در قرآن مجید آمده: **«حدائق ذاتَ بَهْجَةٍ»**. نمل/ ۶۰.

۲ ـ **«والبهاءُ : الحُسْن»**. «قاموس‌اللغة»، چاپ سنگی، ص ۶۰۵.

«والبَهاء: المنظرالحَسَن الرائع المالئ للعین». «لسان العرب»، ج ۱۴، ص ۹۹.

۳ ـ **«ثلاثة»** مبتدا قرار داده نشده؛ چون اگر مبتدا می‌شد می‌بایست معرفه، خبر نکره قرار گیرد؛ و این شایسته نبود. ولی می‌توانیم بگوییم: **«ثلاثة»** مبتدا باشد و **«لنا»** خبر محذوف آن؛ بدین شیوه: **«ثلاثة لنا»**. و **«شمس الضحی»** و **«ابواسحاق»** و **«قمر»** بدل یا عطف بیان باشد. آنگاه دیگر شعر از قلمرو بحث خارج می‌گردد.

نشست و به سال ۲۲۷ بمرد.[1]

این شعر در روایات، مانندهای بسیار دارد:

«ثلاثة اشیاء یحتاج النّاس طُرّاً الیها: الاَمْن و العدل والخِصْب».[2]

«ثلاثةٌ لایَرّد اللّه دعائهم: الذاکرللّه کثیراً. والمظلوم والامام المُقْسِطْ».[3]

«ثلاثةٌ تکدرّالعیش: السّلطان الجائر. والجار السوء. والمرأة البذّیة».[4]

نکته:

در این شعر لطیفه‌های ادبی چندی وجود دارد؛ چون: صنعت بدیعی، جمع و تفریق. یعنی: گرد آوردن و سپس جدا ساختن. شاعر، نخست سه چیزی که جهان از آنها روشنی گرفته را جمع کرده در واژهٔ «**ثلاثة**» سپس یک به یک آنها را جدا ساخته.

و «**ابواسحاق**» را میان «**شمس**» و «**قمر**» نهاده تا اشارتی باشد به این که بهترین امور، میانه‌هاست. و «**شمس**» و «**قمر**» تلویحی باشد به پدر و مادر او.

(تنبیه)

«(کثیر ممّا ذکر فی هذا الباب) یعنی باب المسند (والّذی قبله) یعنی باب المسندالیه (غیر مختص بهما، کالذکر و الحذف وغیرهما) من التعریف والتنکیر والتقدیم والتأخیر والاطلاق والتقیید وغیر ذلک ممّا سبق».

یادآوری و هشدار

بسیاری از آنچه در این باب مسند و باب پیشین، یعنی: باب مسندالیه آمد، ویژهٔ این دو باب نیست؛ چون ذکر، حذف و غیر این دو، مثل: تعریف، تنکیر، تقدیم، تأخیر اطلاق، تقیید و ... از بحثهایی که گذشت.

---

۱ ـ نگاه کنید به «کامل ابن اثیر»، ج ٦، ص ۵۲۵ ـ ۴۳۹.

۲ ـ تمام مردم نیازمندند به امنیّت، عدالت و فراوانی نعمت. از امام صادق ـ علیه‌السّلام ـ. تحف‌العقول، ص ۳۷۰.

۳ ـ نهج‌الفصاحة، ص ۲۵۰.

۴ ـ تحف‌العقول، ص ۳۷۰.

«وغیر ذلک ممّا سبق» و غیر اینها از احوالی که گذشت همچون تابع آوردن برای مسندالیه به وصف، بدل، عطف بیان و تأکید.

«بهما» یعنی: به مسندالیه و مسند.

«ممّا سبق»: آنچه گفته شد در احوال مسندالیه و مسند.

«واِنّما قال: «کثیر ممّا ذکر»؛ لانّ بعضها مختصٌ بالبابین، کضمیر الفصل المختص بمابین المسندالیه والمسند، وککون المسند فعلاً، فانّه مختص بالمسند، اِذ کل فعل مسند دائماً».

مصنف گفت: بسیاری از احوال گذشته، ویژهٔ این دو باب نیست؛ چون برخی از آنچه گذشت، مخصوص این دو باب هست. مثل «ضمیر فصل»، که تنها در بین مسندالیه و مسند می‌آمد. و مانند «مسند بودن فعل»، که فعل به مسند بودن اختصاص دارد؛ زیرا هر فعلی پیوسته مسند است.[1]

«وقیل هواشارة اِلی اَنّ جمیعها لایجری فی‌غیر البابین، کالتعریف، فانّه لایجری فی‌الحال والتمییز. وکالتقدیم، فانّه لایجری فی‌المضاف الیه».

و گفته شده: مصنف که گفت: **«کثیرها»** و نگفت: **«جمیعها»** برای این است که همهٔ احوال گذشته در غیر این دو باب جاری نمی‌شود؛ مثلاً «تعریف»، در حال و تمیز، و «تقدیم»، در مضاف الیه جریان نمی‌یابد.

مراد از **«قیل»** سخن «زوزنی» است.

«هو» یعنی: **«کثیر مما ذکر فی‌هذاالباب»**.

«جمیعها»: احوال.

«وفیه نظر؛ لانّ قولنا: «جمیع ما ذکر فی البابین غیر مختص بهما» لایقتضی اَنْ یجری شیء من المذکورات فی‌کل واحدٍ من الامور الّتی هی غیر المسندالیه والمسند، فضلاً عن‌اَنْ یجری‌کل منها فیه؛ اذ یکفی لعدم الاختصاص بالبابین ثبوته فی‌شیء ممّا یغایرهما، فافهم».

و در این سخن، نظر هست؛ چون اگر گفتیم: همهٔ آنچه ذکر شد ویژهٔ این دوباب

---

۱ ـ هر مسندی لازم نیست که حتماً فعل باشد؛ لیکن هر فعلی، محقّقاً مسند است.

نیست، اقتضا نمی‌کند که چیزی از آنهایی که گفته شده در هر یک از آن چیزهایی که غیر مسند و مسندالیه است جریان پیدا کند، چه رسد به این که همهٔ امور گذشته در هر یک از چیزهایی که غیر مسند و مسندالیه است، جریان یابد. مثلاً اقتضا نمی‌کند که «تعریف»، در هر چه غیر مسند و مسندالیه است جاری شود تا شما بگویید: در حال و تمیز جریان ندارد.

شرح:

مصنّف گفت: بسیاری از آنچه گذشت ویژه این دو باب نیست. شارح در بیان انگیزهٔ این تعبیر مصنف گفت: زیرا برخی از احوال گذشته، ویژهٔ این دو باب هست؛ چون: «ضمیر فصل» و «مسند بودن فعل».

زوزنی گفته: به این جهت نگفت: **«جمیعها»** و گفت: **«کثیرها»** که اگر **«جمیعها»** می‌آورد، می‌بایست هر یک از احوال گذشته در هر یک از چیزهایی که مسند و مسندالیه نیست جریان یابد؛ و این گونه نمی‌شود. مثلاً «تعریف»، در حال و تمیز جریان نمی‌آید. و «تقدیم»، در مضاف الیه.

شارح این نظریّه را نقد می‌کند و می‌گوید: اگر می‌گفت: **«جمیع ما ذکر فی‌البابین غیرمختص بهما»** اقتضا نداشت که حتی یکی از آن چیزها در هر یک از چیزهایی که غیر مسند و مسندالیه است جریان یابد، تا برسد به همهٔ آنها.

به سخن دیگر: اگر یکی از احوال گذشته تنها در یکی از چیزهایی که مسند یا مسندالیه نیست جاری می‌شد می‌توانستیم بگوییم: **«جمیع ما ذکر فی‌البابین غیر مختص بهما»**.

«المذکورات»: آنچه ذکر شد؛ چون: تقدیم، تأخیر، تعریف و ... .

«فضلاً» مفعول فعل محذوف است.

«کلٌ منها فیه» یعنی: هر یک ازمذکورات فی‌کل واحدٍ.

ضمیر **«ثبوته»** به **«شیء»** باز می‌گردد.

«ممّا یغایرهما» آنچه مغایر با مسند و مسندالیه است.

«فافهم» هشداری است برای دقیق بودن سخن.

«(والفطن اذا اَتقن اعتبار ذلک فیهما) ای فی‌البابین (لایخفی علیه اعتباره فی‌غیرهما)

من المفاعيل والمُلْحَقَات بها والمضاف اليه».

و هوشمند، هنگامی که به لحاظ امور گذشته در دو باب کار آزموده گردد، اعتبار آنها در غیر مسند و مسندالیه چون: مفعولها و حال و تمیز و مضاف‌الیه بر او پوشیده نمی‌ماند.

به مثال، هنگامی که علل تقدیم در این دو باب را نیکو یافت، انگیزه‌های تقدیم در مفاعیل را نیز درک می‌کند.

و وقتی به زمان و زمینهٔ حذف و ذکر، تعریف و تنکیر، اطلاق و تقیید در این دو باب آگاهی یافت، به استعمال آنها در مفاعیل و ملحقات به مفاعیل، یعنی: حال و تمیز نیز آشنا می‌شود.

«اعتبار ذلک» یعنی: اعتبار آن کثیر را.

ضمیر «**علیه**» به «**فطن**»، و ضمیر «**اعتباره**» به «**کثیر**»، و ضمیر «**غیرهما**» به «**مسند و مسندالیه**»، و ضمیر «**بها**» به مفاعیل باز می‌گردد.

پرسش‌ها

۱ ـ انگیزه‌های تنکیر مسند چیست؟

۲ ـ چرا مسند را معرفه می‌آوریم؟

۳ ـ اگر مسند و مسندالیه هر دو معرفه باشد کدام را مقدّم می‌داریم؟

۴ ـ هرگاه مسند، معرّف به لام جنس باشد چه ویژگی دارد؟

۵ ـ آیا معرّف به لام جنس، پیوسته حصر را می‌فهماند؟

۶ ـ چرا مسند، جمله آورده می‌شود؟

۷ ـ سکاکی و شیخ عبدالقاهر، هر کدام چه توجیهی برای تقوّی دارند؟

۸ ـ برای چه عواملی مسند، مؤخّر می‌آید؟

۹ ـ علل تقدیم مسند کدام است؟

۱۰ ـ آیا آنچه در دو باب مسند و مسندالیه خواندیم در دیگر بابها جاری می‌شود؟ چگونه؟

برای خودآزمایی، ویژگی مسندهای زیرین را بکاوید:

«فهم حُکام علی العالمین وملوک فی اَطْراف الارضین».[۱]

«فیهاکتب قیّمةٌ».[۲]

«لیس علیکم جناح».[۳]

«للّه العزّة».[۴]

«وللّه المشرق والمغرب».[۵]

«من العصمة تعذر المعاصی».[۶]

«الحجّ اَشْهُرٌ معلومات».[۷]

«وما هو اِلاّ ذکر للعالمین».[۸]

۱ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۰.
۲ ـ بینه /۳.
۳ ـ نور /۶۱.
۴ ـ منافقون /۸.
۵ ـ بقره /۱۱۵.
۶ ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۴۵ صبحی صالح، و حکمت ۳۳۷ فیض الاسلام.
۷ ـ بقره /۱۹۷.
۸ ـ قلم /۵۲.

باب چهارم معانی: بررسی متعلقات فعل

- فعلی که به منزلهٔ لازم گرفته شده دو گونه است.
- انگیزه‌های حذف مفعول.
- بیان بعد از ابهام.
- از آغاز، تو هم غیر مراد را برداشتن.
- تا بار دیگر فعل را بر صریح لفظ مفعول واقع سازیم.
- گسترش و اختصار.
- اختصار تنها.
- پاسداری از فاصله.
- ناخوشایندی ذکر مفعول.
- تقدیم مفعول و مانند آن
- تقدیم برخی از معمولها بر برخی دیگر

احوال متعلقات الفعل

«قد اشیرفی التنبیه اِلی اَنّ کثیراً من الاعتبارات السابقة یجری فی مُتَعَلِّقات الفعل، لکن ذکر فی‌هذا الباب تفصیل بعض من ذلک لاختصاصه بمزید بحث، ومهّد لذلک مقدمة فقال:».

حالات وابسته‌های فعل

در تنبیه، اشارتی شد به این که: بسیاری از اعتبارات پیشین، در متعلقات فعل نیز می‌آید؛ لیکن مصنّف در این باب برخی از آن متعلقات را شرح داده و بر آن مقدّمه‌ای پرداخته.

«احوال متعلقات الفعل» خبر **«الباب الرابع»** است.

باب چهارم معانی، حالات وابسته‌های فعل چون: فاعل و مفاعیل پنجگانه را می‌کاود.

«متعلقات»، را هم می‌توان بکسر «**لام**» خواند و هم به فتح آن.

«قد اشیر»، همین که گفت: **«کثیر ممّا ذکر فی‌هذا الباب والّذی قبله غیر مختص بهما»** اشاره بود به این که: چنین احوالی در متعلقات فعل نیز هست.

«من ذلک» یعنی: بعضی از **«کثیر»** را.

ضمیر **«لاختصاصه»** به **«بعض»** بر می‌گردد.

«مهّد لذلک» آماده ساخت برای آن بعض. **«مقدمه»** از **«الفعل مع المفعول»** آغاز می‌شود و تا سر **«ثم‌الحذف اِمّا للبیان بعد الابهام»** ادامه می‌یابد.

حذف المفعول[1]

«(الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل في أنّ الغرض من ذكره معه) اى ذكر كل من الفاعل والمفعول مع الفعل او ذكر الفعل مع كل منهما (إفادة تلبّسه به) اى تلبّس الفعل بكل منهما، امّا بالفاعل فمن جهة وقوعه منه، وأمّا بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه».

فعل با مفعول همانند فعل با فاعل است، در این که: غرض از ذکر فاعل و مفعول با فعل، یا ذکر فعل با هر یک از این دو، نشان دادن ارتباط و پیوند فعل با هرکدام از آنهاست.

امّا پیوند فعل با فاعل، از این روست که: فعل از آن شکل می‌گیرد، تحقق می‌یابد و واقع می‌شود.

و پیوند فعل با مفعول از این جهت است که: بر آن واقع می‌شود.

مقصود از «مفعول» در «**الفعل مع المفعول**»، مفعول به است. و به همین حیث، شارح آن را تفسیر کرد به «**وقوعه عليه**». و چیزی که فعل بر آن واقع می‌شود مفعول به است.

و تنها مفعول به را ذکر کرد چون:

۱ ـ اینجا سخن در قلمرو فعل متعدّی است، و مفاعیل دیگر با فعل لازم نیز می‌آید.

۲ ـ مفعول به گسترش فراوانتری دارد و به فعل نزدیک‌تر است؛ و می‌توان با شناخت آن، مفاعیل دیگر را با آن قیاس کرد.

«**ذکره معه**» می‌توانیم ضمیر «**ذکره**» را به «**کل واحدٍ من الفاعل والمفعول**» بر گردانیم، و ضمیر «**معه**» را به «**فعل**». و می‌توانیم برعکس کنیم. و به همین جهت، شارح دو گونه تفسیر کرده.

«**تَلَبُّس**»: ارتباط، تعلق، پیوند.

«**وقوعه عنه**» چون «**وقوع**» با «**عن**» متعدّی شده به معنی صدور است. و ارتباط فعل با فاعل، گاه صدوری نیست مثل «**مات**»؛ لیکن اینجا چون سخن در زمینهٔ فعل متعدی است تنها ارتباط صدوری را مطرح کرده.

---

۱ ـ سکاکی تعبیر به «ترک مفعول» کرده؛ نگاه کنید به: «مفتاح العلوم»، ص ۹۹.

«(لاِفادة وقوعه مطلقا) ای لیس الغرض من ذکره معه اِفادة وقوع الفعل وثبوته فی‌نفسه من غیر ارادة اَنْ یُعْلَم مِمَّنْ وقع وعلی مَنْ وقع».

هنگام ذکر فاعل یا مفعول، غرض، وقوع مطلق فعل نیست؛ یعنی: نمی‌خواهیم با ذکر هر یک از فاعل یا مفعول با فعل، رخدادن فعل و تحقق آن را بنفسه بفهمانیم بدون توجّه به این که از چه کسی روی داده و بر چه کسی واقع شده.

«فی نفسه» یعنی: خود فعل به تنهایی بدون لحاظ فاعل و مفعول.

ضمیر **«وقوعه»** به **«فعل»** باز می‌گردد. و ضمیر **«ذکره»** به **«کلّ واحدٍ»** و ضمیر **«معه»** و **«ثبوته»** به **«فعل»** برگشت می‌کند.

«مِنْ غیر ارادة اَنْ یُعلَم...» بیان «مطلقا» است. یعنی: وقوع مطلق فعل هنگامی است که اراده نشده باشد فعل از چه کسی پدید آمده و بر چه کسی واقع شده.

«اِذ لوارید ذلک لقیل: «وَقَعَ الضرب» او «وُجِدَ» او «ثَبَتَ» من غیر ذکر الفاعل او المفعول لکونه عبثاً».

زیرا اگر رخ دادن مطلق فعل، مراد بود گفته می‌شد: **«وقع الضَرْبُ»** یا **«وُجِدَالضرب»** یا **«ثبت الضرب»** بدون فاعل یا مفعول. چون در آن هنگام، ذکر هر یک از این دو بی‌فایده است.

«ذلک» اشاره است به افادهٔ وقوع فعل بنفسه مطلقا.

ضمیر **«لکونه»** به **«ذکر»** باز می‌گردد.

و عبث بودن ذکر، از این روست که: مطلوب در بلاغت به اندازهٔ نیاز آوردن است؛ و در اینجا به ذکر فاعل یا مفعول نیاز نیست و آورده شده.

«(فاذالم یذکر) المفعول به (معه) ای مع الفعل المتعدی المسند اِلی فاعله (فالغرض اِن کان اثباته) ای اثبات الفعل (لفاعله او نفیه عنه مطلقاً)».

بنابراین، هنگامی که مفعول به با فعل متعدی مسند به فاعلش ذکر نشود، اگر مقصود اثبات فعل برای فاعل یا نفی آن از فاعل باشد به طور مطلق.

ضمیر **«لفاعله»** و **«نفیه»** به **«فعل»** باز می‌گردد، و ضمیر **«عنه»** به فاعل.

توضیح:

اثبات فعل برای فاعل چون **«زید یعطی»**. نفی فعل از فاعل مثل: **«زید لا یعطی»**.

«**مطلقا**» یعنی:

۱ ـ قصدی نسبت به عموم یا خصوص افراد فعل نداریم؛ **مثلاً** در «**زید یعطی**» کاری نداریم که همهٔ افراد اعطا را فرا می‌گیرد یا برخی از آن را. **ما تنها نفس بخشش را اثبات** می‌کنیم.

۲ ـ فعل بدون تعلق به مفعول، مطرح می‌شود و اصلاً برای آن مفعولی در نظر نمی‌گیریم تا چه رسد به عموم. در مفعول مانند: «**واللّه یدعوا اِلی‌دار السّلام**»[1] که مفعول آن «**جمیع عباده**» است و عمومیّت دارد. و چه مفعول خاص باشد چون: «**مارایت منه**» که مفعول آن «**عورت**» است و خاص.

«ای من غیر اعتبار عموم فی‌الفعل بأن یراد جمیع اَفراده، او خصوص، بأَنْ یراد بعضها، ومن غیر اعتبار تَعَلُّقه بمن وقع علیه فضلاً عن عمومه و خصوصه».

این تفسیر «**مطلقا**» است؛ یعنی: بدون اعتبار عمومیّت در فعل و ارادهٔ همهٔ افرادش، و بدون لحاظ خصوص در فعل و قصد برخی از افرادش، و بدون اعتبار تعلق آن فعل به مفعول تا چه رسد به عموم در مفعول یا خصوصش.

ضمیر «**افراده**» به «**فعل**»، و ضمیر «**بعضها**» به «**افراد**» بر می‌گردد. و ضمیر «**تعلقه**» به «**فعل**»، و ضمیر «**علیه**» و «**عمومه**» و «**خصوصه**» به «**من**» موصوله یعنی: مفعول بر می‌گردد.

«(نزّل) الفعل المتعدی (منزلة اللازم ولَمْ یُقَدَّرله مفعول لانّ المقدّرکالمذکور) فی‌اَنّ السامع یفهم منهما اَنّ الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع علیه».

در این هنگام، فعل متعدی به شیوهٔ لازم لحاظ می‌گردد و مفعولی بر آن در تقدیر گرفته نمی‌شود؛ چون مقدّر نیز مانند مذکور است در این‌که: شنونده از هر دو می‌فهمد مقصود خبر دادن وقوع فعل از فاعل بوده به اعتبار تعلقش به آن‌که بر او واقع شده (مفعول به).

خلاصه: مفعول نسیاً منسیا می‌گردد؛ چون اگر مفعول مقدّر باشد **تعلق فعل به آن** اعتبار شده.

---

[1] ۱ ـ یونس /۲۵.

«منهما» یعنی: مقدّر و مذکور.

ضمیر **«تعلقه»** به **«فعل»**، و ضمیر **«علیه»** به **«من»** موصوله بر می‌گردد.

«فانّ قولنا: «فلان یعطی الدّنانیر» یکون لبیان جنس مایتناوله الاعطاء لالبیان کونه معطیا. ویکون کلاماً مع مَنْ اَثْبَتَ له إعطاء غیر الدّنانیر لامع مَنْ نفی اَنْ یُوجَد منه إعطاءٌ».

بنابراین، محققاً **«فلان یعطی الدّنانیر»** برای بیان جنس چیزی است که اعطاء، آن را فراگرفته، نه برای بیان معطی بودن فلان.

و این سخن، در برابر کسی است که بخشش غیر دینار را به او نسبت داده نه در برابر کسی که بخشش او را نفی کرده.

توضیح:

شارح می‌خواهد برای فعلی که تعلق به مفعول گرفته مثال بزند، می‌گوید: در **«فلان یعطی الدّنانیر»**، **«یعطی»** فعل متعدی است و با مفعول لحاظ شده؛ و می‌خواهیم وقوع فعل از فاعل به اضافهٔ تعلقش به مفعول را برسانیم. و قصد این است که: بخشش **«دنانیر»** دانسته شود، نه اصل اعطاء.

و از این رو در برابر کسی گفته می‌شود که اعطاء غیر «دنانیر» را برای او اثبات کرده نه در مقابل کسی که اصل بخشش را منتفی دانسته.

ضمیر **«یتناوله»** به **«ما»** ی موصوله باز می‌گردد.

و ضمیر **«کونه»** و **«له»** و **«منه»** به **«فلان»** برگشت می‌کند.

«(وهو) ای هذا القسم الّذی نزّل منزلة اللازم (ضربان: لانّه اِمّا اَنْ یجعل الفعل) حال کونه (مطلقا) ای من غیر اعتبار عموم او خصوصٍ فیه، ومن غیر اعتبار تعلقه بالمفعول (کنایةً عنه) ای عن ذلک الفعل حال کونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلّت علیه قرینة اَولا) یجعل کذلک».

و این فعل متعدی که به شیوهٔ لازم لحاظ شده دوگونه است:

۱ ـ آن فعل، با مطلق بودنش و نبودن اعتبار عموم و خصوص در آن، و تعلق به مفعول نداشتن، کنایه باشد از همان فعل در حالی که مفعول ویژه‌ای داشته باشد که از قرینه دریافت گردد.

۲ ـ این گونه نباشد، بدین شکل که: کنایه از همان فعل، با مفعول ویژه قرار نگیرد.

توضیح:

گاهی تعلق فعل به مفعول لحاظ می‌شود آنگاه مفعول دو جور است:

۱ ـ مذکور.

۲ ـ مقدّر.

و هنگامی اصلاً عموم و خصوص در افراد فعل و تعلق آن به مفعول، لحاظ نمی‌شود و اعتبار نمی‌گردد، در این هنگام، فعل به گونهٔ لازم گرفته می‌شود و مفعول نسیاً منسیا می‌گردد.

در این صورت، گاهی فعلی که به منزلهٔ لازم گرفته شده کنایه از همان فعل با مفعول ویژه قرار می‌گیرد. که آن مفعول را قرینه بیان می‌کند. و زمانی نیز چنین کنایه‌ای در نظر گرفته نمی‌شود.

«لایجعل کذلک» یعنی: فعل، کنایه از همان فعل با مفعول خاصّی قرار نمی‌گیرد.

«(الثانی کقوله ـ تعالی ـ: «قُلْ هَلْ یَستَوی الّذین یَعْلَمُونَ والّذین لایعْلَمون») ای لایستوی مَنْ یوجدله حقیقة العلم و من لایوجد، و اِنّما قدّم الثانی لانّه باعتبار کثرة وقوعه اَشدّ اهتماماً بحاله».

و دوم، یعنی: جایی که فعل متعدّی به منزلهٔ لازم لحاظ شده باشد وکنایه از همان فعل با مفعول ویژه نباشد، این آیهٔ شریفه است:

«هَلْ یَسْتَوی الَّذین یَعْلَمُونَ والّذین لایَعْلَمُون»[1] که **«یعلمون»** و **«لایعلمون»** متعدی است و به شیوهٔ لازم به‌کار رفته و کنایه از همان فعل با مفعول خاصی نیست. یعنی: غرض این نیست که بگوید: آنان که دانش ریاضی دارند مثلاً با آنان که دانش ریاضی ندارند برابر نیستند؛ بلکه می خواهد بگوید: آیاکسی که از حقیقت دانش برخوردار است باکسی که برخوردار نیست یکی است؟!

و مصنّف دوّم را پیش انداخت، چون به اعتبار گسترشی که دارد بیشتر به آن اهمیّت

---

۱ ـ زمر /۹.

داده می‌شود.[۱]

ضمیر «**وقوعه**» و «**حالة**» به «**ثانی**» بر می‌گردد.

«(السکاکی) ذکر فی بحث افادة اللام الاستغراق اَنّه اذاکان المقام خطابیّاً لااستدلالیّا کقوله ـ صلّی‌اللّه علیه وآله وسلم ـ: المؤمن غِرّ کریم والمنافق خَبٌّ لئیم حمل المعرّف باللام مفرداًکان او جمعاً علی الاستغراق بعلة ایهام اَنَّ القصد اِلی فردٍ دون آخر مع تحقق الحقیقة فیهما ترجیح لاحدالمتساویین علی الآخر».

سکاکی در بحث این که: لام، مفید استغراق است گفته:[۲] هنگامی که سخن به شیوهٔ خطابی ایراد می‌شود نه به گونهٔ استدلالی مانند: سخن پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه وآله وسلم ـ «**المؤمن غرّ کریم والمنافق خَبٌّ لئیم**»[۳] [یعنی: مؤمن بی‌نیرنگ و کریم است؛ و منافق، دو رو و نیرنگ باز و پست.] معرّف به لام، چه مفرد و چه جمع، حمل براستغراق می‌شود؛ برای این که: اگر فردی قصد شود بدون فرد دیگری، متکلم به نظر شنونده می‌اندازد که از دو مساوی یکی بر دیگری ترجیح داده شده.

«**مقام خطابی**»[۴] جایگاهی که به مقبولات تکیه می‌شود و به ظنّ بسنده.

«**مقام استدلالی**» جایگاهی که سخن به شیوهٔ استدلالی و یقین برهانی ارائه می‌گردد.[۵]

---

۱ ـ آنجا که نفس فعل اراده شده باشد بدون تعلق به مفعول، در قرآن مجید نمونه‌های فراوان دارد:

مانند: «**اقرأ باسم ربّک الّذی خَلَق**». علق /۱.

در اینجا «**خَلَقَ**» به منزلهٔ لازم گرفته شده و آفریدن مطلق اراده گردیده. و به عقیدهٔ سکاکی، «**اقرأ**» نیز به منزلهٔ لازم است و «**باسم ربّک**» متعلق به «**اقرأ**» بعدی.

و مثل: «**کلوا واشربوا**». [بقره /۱۸۷] و «**کلوا واشربوا ولاتسرفوا**» [اعراف /۳۱] که «**کلوا**» و «**واشربوا**» بدون تعلق به مفعول و به منزلهٔ لازم است.

و همانند: «**واللّه یحیی و یمیت**». [آل عمران /۱۵۶] و «**هویحیی ویمیت**». [یونس /۵۶] که از «**یحیی**» و «**یمیت**»، نفس «**احیاء**» و «**اماته**» مقصود است.

۲ ـ مفتاح‌العلوم، ص ۹۳.

۳ ـ نگاه کنید به: «نهج‌الفصاحه»، ص ۶۲۵. و «کنزالعُمّال»، ج ۱، ص ۱۴۲. و «بحارالانوار»، ج ۶۷، ص ۲۸۳. و «شهاب الاخبار»، ص ۲۹۸.

۴ ـ «خطابت، صناعتی علمی است که با وجود آن، ممکن باشد اقناع جمهور در آنچه باید که ایشان را به آن تصدیق حاصل شود به قدر امکان». «اساس‌الاقتباس»، ص ۵۲۹.

«واما مشاکلت جدل و خطابت به آن است که مبادی هر دو مشهورات بود». «اساس الاقتباس»، ص ۵۳۱.

۵ ـ «برهان، قیاسی بود مؤلّف از یقینیّات، تا نتیجه یقینی از آن لازم آید بالذات و به اضطرار». «اساس الاقتباس»، ص ۳۶۰.

مثال «المؤمن غِرّکریم والمنافق خَبٌّ لئیم» برای مقام خطابی است. «المؤمن» و «المنافق» معرّف به لام است و برای این که ترجیح بلامرجحّ در اندیشه نگذرد بر استغراق همهٔ افراد مؤمن و همهٔ افراد منافق حمل می‌گردد.

«غِرّ» ـ بکسر غین ـ به معنی پاک دل، و دور از نیرنگ است.

««خَبّ» ـ بفتح خاء ـ به معنی نیرنگ باز مخالف **«غِرّ»** است.[1]

«مفرداًکان او جمعاً» معرّف به لام جنس مفرد باشد مثل حدیث گذشته. و یا جمع باشد چون: **«قَدْ اَفْلَحَ المؤمنون»**.[2]

«بعلة ایهام اَنَّ القصد...». یعنی: چون به وهم شنونده می‌گذرد که اگر گوینده فردی را بدون فرد دیگری اراده کرده باشد، ترجیح بلامرجح است.

و می‌توان چنین تفسیر کرد که: گوینده به وهم شنونده می‌اندازد که اگر فردی اراده شود بدون فرد دیگری، آنگاه ترجیح بدون مرجّح می‌شود.

«مع تحقق الحقیقة فیهما»: با این که حقیقت در هر دو فرد تحقق یافته.

«ثم ذکر فی‌بحث حذف المفعول اَنّه قدیکون للقصد اِلی نفس الفعل بتنزیل المتعدّی منزلة اللازم ذَهاباً فی‌نحو: «فلان یعطی» الی معنی یفعل الاعطاء. ویوجد هذه الحقیقة ایهاماً للمبالغة بالطریق المذکور فی‌افادة اللام الاستغراق».[3]

سپس سکاکی در بحث حذف مفعول گفته: گاهی خود فعل قصد می‌شود و فعل متعدّی به منزلهٔ لازم می‌گردد تا در معنی **«فلان یعطی»** گرایش پیدا شود به **«یفعل الاعطاء»** و **«یوجد هذه الحقیقة»** تا به همان شیوه‌ای که در لام استغراق گذشت مبالغه را در نظر آورد.

---

۱ ـ «وفیه «المؤمن غِرٌّکریم» ای لیس بذی نُکر، فهو یَنْخَدِع لانقیاده ولینه، وهو ضدُّ الخَبِّ. یقال: فَتَیً غِرٌّ وفتاةٌ غِرٌّ، وقد غرِرْتَ تَغِرُّ غرارة. یُرید اَنَّ المؤمنَ المحمودَ مِنْ طَبْعه الغَرارة، و قلة الفطنة للشّرّ، وترک البحث عنه، ولیس ذلک منه جهلاً، ولکنّه کَرَمٌ وحُسْنُ خُلُقٍ». «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۳، ص ۳۵۴ و ۳۵۵.

«وفی الحدیث: «المؤمن غِرٌّکریم والکافر خَبٌّ لئیم» معناه انّه لیس بذی نَکراء فالغِرّ الّذی لایَفطَن للشّرّو یغفل عنه، والخَبُّ ضِدُ الغِرّ، وهو الخَدّاع المفسِد». «لسان‌العرب»، ج ۵، ص ۱۶.

«ومنه الحدیث الآخر «الفاجر خَبٌّ لئیم». «نهایه‌ابن اثیر»، ج ۲، ص ۴.

گفتنی است: در تحقیقاتی که ماکردیم، به جای واژهٔ «المنافق»، یاکلمهٔ «الفاجر» یاکلمهٔ «الکافر» آمده.

۲ ـ مؤمنون / ۱.

۳ ـ مفتاح العلوم، ص ۹۹.

«فجعل المصنّف[1] **قوله: «بالطريق المذکور» اشارة الی قوله: ثم اذاکان المقام خطابياً لااستدلاليّاً حمل المعرّف باللام علی الاستغراق».**

آنگاه مصنّف، سخن سکاکی، را که گفته: **«بالطريق المذکور»** اشاره گرفته به **«اذاکان المقام خطابيّاً لااستدلاليّاً حمل المعرّف باللام علی الاستغراق».**

شرح:

سکاکی در بحث لام استغراق[2] نگاشته: **«اذاکان المقام خطابياً ...»** يعنی: هرگاه سخن در روند سخنان خطابی باشد نه استدلالی، معرّف به لام، بر استغراق حمل می‌شود. چون اگر قصد کرديم فردی بدون فرد ديگر را با اين که حقيقت در هر دو هست ترجيح يکی از دو مساوی می‌شود بر ديگری بلامرجّح.

مثلاً در **«المؤمن غرٌّ»** اگر گفتيم: اين مؤمن غِرّ هست و ديگری نه، با اين که حقيقت ايمان در هر دو وجود دارد ترجيح يکی از دو مساوی بر ديگری پديد می‌آيد.

سپس در بحث حذف مفعول[3] گفته: گاهی فعل متعدی به گونهٔ لازم گرفته می‌شود و معنی **«فلان يعطی»**، **«يفعل الاعطاء»** و **«يوجد هذه الحقيقه»** می‌گردد. يعنی: فلانی بخشش می‌کند و بخشش را پديد می‌آورد. معنی چنين می‌شود تا مبالغه را به نظر آورد به همان شيوه که در لام استغراق گفته شد.

آنگاه مصنّف **«بالطريق المذکور»** را اشاره دانسته به **«اذاکان المقام خطابياً»** يعنی: به همان شيوه‌ای که در بحث لام استغراق گذشت.

«واليه اشار بقوله: (ثمّ) ای بعد کون الغرض ثبوتَ اصل الفعل وتنزيله منزلة اللازم من غير اعتبار کونه کنايةً (اذاکان المقام خطابيّاً) يکتفی فيه بمجرّد الظّن (لااستدلاليّا) يطلب فيه اليقين البرهانی (افاد) المقام او الفعل (ذلک) ای کون الغرض ثبوته لفاعله او نفيه عنه مطلقا (مع التعميم) فی افراد الفعل».

مصنّف به سوی همين اشاره کرده و گفته: پس از اين که مقصود، ثبوت اصل فعل بود

۱ ـ «فَجَعَلَ المصنّف»: مصنّف در کتاب «ايضاح» چنين کرده.

۲ ـ مفتاح العلوم، ص ۹۳.

۳ ـ مفتاح العلوم، ص ۹۹.

و به منزلهٔ لازم گرفته شد بدون اعتبار کنایه، اگر سخن به شیوهٔ خطابی ایراد گردد که در آن به گمان بسنده می‌شود نه به گونهٔ استدلالی که یقین برهانی را می‌طلبد. آنگاه مقام یا فعل، ثبوت فعل را برای فاعل یا نفی فعل را از آن می‌فهماند به اضافهٔ عمومیّت در افراد فعل.

«والیه» یعنی: به جعل مذکور. یا به سخن دیگر: به همین که **«الطریق المذکور»** را مصنّف اشاره به لام استغراق دانسته.

ضمیر **«ثبوته»** و **«لفاعله»** و **«نفیه»** به **«فعل»**، و ضمیر **«عنه»** به **«فاعل»** بر می‌گردد.

«مطلقا» یعنی: بدون اعتبار تعلق به مفعول و بدون لحاظ عموم یا خصوص در افراد فعل.

خلاصه: با این که هیچ قصد عموم یا خصوصی در کار نبوده ولی فعل افادهٔ عموم می‌کند.

«(دفعاً للتحکم) اللازم من حمله علی فرد دون آخر، وتحقیقه اَنّ معنی یعطی حینئذٍ یفعل الاعطاء، فالا عطاء المعرّف بلام الحقیقة یحمل فی‌المقام الخطابی علی استغراق الاعطا آت وشمولها مبالغةً، لئلایلزم ترجیح احد المتساویین علی الآخر».

تعمیم را می‌فهماند تا تحکمی که از حمل فعل برفردی غیر از فرد دیگر پدید می‌آید برداشته شود.

و تحقیق سخن این است: معنی **«یعطی»** هنگامی که وقوع مطلق آن اراده شده باشد **«یفعل الاعطاء»** می‌گردد. در این تعبیر، **«الاعطاء»** معرّف به لام حقیقت است و در جایگاهی که کلام خطابی است بر فراگیری همهٔ بخششها، حمل می‌شود برای مبالغه تا ترجیح و برتری یکی از دو متساوی بردیگری لازم نیاید.

«تحکّم»[1] در لغت به معنی حکم کردن؛ و در اصطلاح، سخن بی‌دلیل گفتن است.

ضمیر **«من حمله»** به **«فعل»** باز می‌گردد.

«شمولها» یعنی: شمول اعطاآت.

«لایقال افادة التعمیم فی‌افراد الفعل تنافی‌کون الغرض الثبوت او النفی مطلقا اَیْ من غیر اعتبار عموم ولاخصوص؛ لانّا نقول: لانسلّم ذلک فانّ عدم کون الشیء معتبراً

---

۱ ـ تحکّم: «حکومت نمودن برکسی». «منتخب اللغات»، ص ۱۱۵.

«تَحکُّم (بروزن تَفَعُّل) دعوی کردن و غلبه کردن و حکومت به زور». «غیاث اللغات»، ص ۱۹۶.

فی‌الغرض لایستلزم عدم‌کونه مفاداً من الکلام فالتعمیم مفادٌ غیر مقصود ولبعضهم فی‌هذا المقام تخیلاّت فاسدة لاطائل تحتها فلم نتعرض لها».

کسی نگوید: عمومیّت در افراد فعل، با این‌که مقصود، ثبوت یا نفی فعل به طور مطلق است بدون در نظر داشتن عموم یا خصوص، منافات دارد. چون در پاسخ می‌گوییم: این منافات را نمی‌پذیریم؛ زیرا مقصود نبودن چیزی، مستلزم مفاد نبودن آن نیست.

«ولبعضهم» (خلخالی) و برخی در این زمینه پندارهای تباهی داشتند که فایده نداشت پس یادآوری نکردیم.

شرح:

به انگیزه‌ای که ما از آغاز کار در نظر می‌گیریم **«مقصود»** می‌گویند. ولی گاهی بدون نظر داشت و قصد، چیزی به دست می‌آوریم و به فایده‌ای می‌رسیم؛ مثلاً در یک حرکت معنوی با آن‌که هیچ قصد مادّی نداریم به بهره‌های مادّی نیز می‌رسیم. و در سخنی، گاه بدون نظر داشتن به چیزی آن به دست می‌آید و مردم آن را برداشت می‌کنند.

به این بهره‌هایی که بدون قصد ما به دست می‌آید **«مفاد غیر مقصود»** می‌گویند.

در جایی که وقوع مطلق فعل، مقصود ماست و هیچ قصدی نسبت به عموم و خصوص افراد فعل نداریم، باز عموم در افراد فعل به دست می‌آید؛ و از آن برداشت می‌شود. و این مفاد غیر مقصود است و با بی‌قصدی منافات ندارد.

«لانسلّم ذلک» یعنی: ما منافات را نمی‌پذیریم.

«ولبعضهم» و برای برخی از علمای بلاغت.

«فی هذا المقام» یعنی: در حمل قول سکاکی که گفته بود **«بالطریق المذکور»**.

ضمیر **«تحتها»** و **«لها»** به **«تخیلات»** بر می‌گردد.

«(والاوّل) وهو اَنْ یجعل الفعل مطلقاً کنایةً عنه متعلقا بمفعول مخصوص (کقول البحتری[1] فی‌المعتّزبالله[2]) تعریضاً بالمستعین بالله».

---

۱ - **«بُحْتَری»** - بروزن خُسْرَوی - منسوب به **«بُحْتَر»** نام یکی از سردودمانهای عرب طائی است. و کتابت آن با خاء نقطه‌دار همان گونه که در ص ۱۶۰ مختصرهای حاشیه‌دار آمده غلط است. بحتری ولیدبن عبیدطائی مکنّی به ابوعباده از شاعران شیعی است. وی به سال ۲۰۵ هجری در نزدیکیهای حلب به دنیا آمد و تا سال ۲۸۴ هجری زیست کرد. مدتی در بغداد اقامت گزید و چند تن از خلفای عباسی را ستود. نگاه کنید به: «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۰۸. «فهرست ابن ندیم»، ص ۲۷۶. «تاریخ ادبیّات عرب»، ص ۱۱۹ و ۱۲۰. «الاغانی»، ج ۱۸، ص ۱۶۷. «الوشاح»، ج ۱، ←

و اوّل، یعنی: فعلی که مطلق آورده شده کنایه باشد از همان فعل با مفعول ویژه، مانند سخن بُحْتَری است در ستایش «معتزّبالله» و در حالی که به «مستعین بالله»[3] گوشه می‌زند.

شَجْوُحُسّاده وغیظ عداه اَنْ یری مبصرٌ ویسمع واعٍ

یعنی: اندوه حسودان و خشم دشمنانش این است که ببیند بیننده‌ای و بشنود شنونده‌ای.

شرح واژه‌های شعر

«شَجْو» - بروزن مَرْد - به معنی اندوه، غم و غصّه است.[4]

«حُسّاد» جمع **«حاسد»** است.

«غیظ»: خشم.[5]

«عداء»: دشمنان.

«(ای اَنْ یکون ذو رؤیة و ذوسمع فیدرک) بالبصر (محاسنه و) بالسّمع (اخباره الظاهرة الدالة علی استحقاقه الامامة دون غیره فلایجدوا) نصب عطف علی یدرک ای فلایجد اعداؤه وحسّاده الّذین یتمنون الامامة (الی منازعته) الامامة (سبیلاً)».

یعنی: (آنان نگرانند که) بیننده و شنونده‌ای باشد که در یابد با چشم، نیکوییهایش را. و با گوش، خبرهای آشکاری را که شایستگی رهبری او را نشان می‌دهد؛ تا دشمنان و حسودانش که آرزوی رهبری می‌کنند برای درگیری با او بر سر رهبری، راهی نیابند.

«(فلایجدوا) نصبٌ عطف علی یدرک».

«فلایجدوا» منصوب است به حذف نون و بر **«یدرک»** عطف شده.

ص ۲۷۴ - ۲۷۰ «نزهة القلوب»، ج ۳، ص ۴۴. «تاریخ الخلفاء»، ص ۲۳۳ و ۲۵۰. «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، ص ۳۹۰ - ۳۷۶. «پاورقی التفهیم»، ص ۲۷۱. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۴۶.

۲ - **«معتزبالله»**، لقب سیزدهمین خلیفهٔ عباسی است. نام وی «محمّد»، و مکنّی به «ابوعبدالله» است. وی با «المستعین بالله» درگیری داشت و در یک شورش بر او پیروزی یافت؛ و سپس خودش در سال ۲۵۷ در سنّ ۲۴ سالگی در خاک بخفت. بنگرید به: «تجارب السلف»، ص ۱۸۶ - ۱۸۴.

۳ - «مستعین بالله» لقب احمد بن محمّد، مکنّی به «ابوالعباس» از نوادگان هارون الرشید است که با شورش پیروز «معتز»، از خلافت برکنار شد. ودر سال ۲۵۲ پیکرش را درگور نهادند. نگاه کنید به «الاعلام زرکلی»، ج ۱، ص ۱۹۳.

۴ - **«الشَجْوُ: الهم والحُزنْ»**. «لسان العرب»، ج ۱۴، ص ۴۲۲.

۵ - **«الغیظ: الغَضَب»**. «لسان العرب»، ج ۷، ص ۴۵۰.

ضمیر **«محاسنه»** و **«اخباره»** و **«استحقاقه»** و **«غیره»** و **«اعداؤه»** و **«حُسّاده»** و **«منازعته»** همه به **«معتزّ»** بر می‌گردد.

خلاصه این که: آنها نمی‌خواهند بیننده و شنونده‌ای یافت شود و از محاسن و اخبار معتزّ آگاهی یابد. چون اگر چنین شد، دشمنان وی راهی به رهبری پیدا نمی‌کنند.

«فالحاصل اَنّه نَزّل «یری ویسمع» منزلة اللازم، ای مَنْ یصدر عنه السماع والرؤیة مِنْ غیر تعلق بمفعول مخصوص، ثم جَعَلَهُما کنایتین عن الرؤیة والسماع المتعلقین بمفعول مخصوص هو محاسنه واخباره بادّعاء الملازمة بین مطلق الرؤیة ورؤیة آثاره ومحاسنه. وکذابین مطلق السماع وسماع اخباره؛ للدّلالة علی اَنّ آثاره واخباره بلغت من الکثرة و الاشتهار اِلی حیث یمتنع خفاؤها فأبصرها کل راء وسمعها کل واعٍ، بل لایبصر الرائی اِلاّ تلک الآثار ولایسمع الواعی اِلاّ تلک الاخبار».

کوتاه سخن این که: شاعر **«یری»** و **«یسمع»** را به منزلهٔ لازم گرفته به معنی کسی که شنیدن و دیدن از او پدید می‌آید. و آنها را وابسته به مفعول خاصی نکرده، آنگاه آن دو را کنایه از دیدن و شنیدنی قرار داده که وابسته به مفعول خاص، یعنی: **«محاسنه»** و **«اخباره»** باشد. بدین شیوه شاعر ادّعای ملازمه کرده بین مطلق دیدن و دیدن نیکوییهای معتزّ، و بین مطلق شنیدن و شنیدن اخبار معتزّ، تا جلوه دهد آثار و اخبار معتزّ به‌گونه‌ای گسترش و شهرت یافته که نمی‌شود پنهانش کرد.

پس هر بیننده‌ای می‌بیند و هر شنونده‌ای می‌شنود بلکه بیننده نمی‌بیند مگر آن آثار را و شنونده نمی‌شنود مگر آن اخبار را.

«ثم جَعَلَهما» یعنی: آن **«یری»** و **«یسمع»** را.

«هو»: آن مفعول مخصوص.

ضمیر **«محاسنه»**، **«اخباره»** و **«آثاره»** به **«معتزّ»** بر می‌گردد. و ضمیر **«خفاؤها»**، **«فابصرها»** و **«سمعها»** به **«اخبار»** و **«آثار»**.

شارح گفته: **«بادّعاء الملازمة»** و نگفته: **«الملازمه»**؛ چون **«یری»** و **«یسمع»** بدون وابستگی به مفعول، مطلق است و دیدن آثار و شنیدن اخبار معتزّ، مُقیّد.

و مطلق در واقع ملزوم مقیّد نیست، از این رو گفته: **«ادعای ملازمه»**.

«بل لایُبْصر الرائی اِلاّ تلک الآثار».

آورده‌اند: کسی نزد قاضی شکایت برد که: ای قاضی! کودکان به بازی با سنگ اندازی دماغ مرا می‌شکنند.

قاضی کودکان را گرد آورد و به تندی فرمود: چرا حریم نبسته، دماغ آقا شکسته. از کوچه رسته، به خانه خَسته و در بسته‌اید؟!

کودکان به زاری گفتند: اَیّهاالقاضی! آنچه در ماضی، کرده ناراضی این مرد والا را، نه تقصیر ماست؛ چون دماغ آقا آنقدر بزرگ است که به هر سو، سنگ بیفکنیم بر آن دماغ می‌نشیند.

اکنون نیز شاعر بزرگی اخبار و آثار معتزّ را به گونهٔ دماغ آقا شمرده که اگر چشم بیفکنی و گوش بگشایی آن را می‌بینی و می‌شنوی.

«فَذَکَر الملزوم واراد اللازم علی ماهو طریق الکنایة ففی ترک المفعول والاعراض عنه اشعار بانَّ فضائله قد بلغت من الظهور والکثرة إلی حیث یکفی فیها مجرد اَنْ یکونَ ذوسمع و ذوبصر حتی یعلم اَنّه المتفرد بالفضائل».

شاعر، ملزوم را آورده و لازم را اراده کرده همانگونه که شیوهٔ کنایه است.

بنابراین، وانهادن مفعول و روی برگرفتن از آن، نشانگر این است که: ارزشهای **«معتز»**، چنان آشکار شده و گسترش یافته که تنها کافی است کسی بشنود و ببیند تا بفهمد **«معتزّ»** یگانهٔ در فضیلتهاست.

«فذکر الملزوم»، «ملزوم»، مطلق دیدن و شنیدن است. و «لازم»، دیدن و شنیدن آثار و اخبار **«معتزّ»**.

ضمیر **«عنه»** به **«مفعول»**، و ضمیر **«فضائله»** به **«معتزّ»** بر می‌گردد. و ضمیر **«فیها»** به **«فضائل»**.

«متفرد»: یکتا، یگانه، الگو و نمونه.[1]

«ولایخفی اَنّه یفوت هذا المعنی عند ذکر المفعول او تقدیره».

و پوشیده نماند که این معنی، هنگامی که مفعول ذکر گردد یا در تقدیر گرفته شود از دست می‌رود.

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۶۸ به جای «متفرد»، **«المتقرر»** آمده.

«هذا المعنی» اشاره است به معنای کنایی که ادّعای ملازمه شده بود بین مطلق دیدن و دیدن آثار «معتز»، و بین مطلق شنیدن و شنیدن اخبار **«معتز»**. و وانمود می‌شد که: فضائل او به‌گونه‌ای است که اگر کسی چشم و گوش داشته باشد آن را در می‌یابد.

ضمیر **«تقدیره»** به مفعول باز می‌گردد.

«(واِلاّ) ای واِنْ لم یکن الفرض عند عدم ذکر المفعول مع الفعل المتعدّی المسند اِلی فاعله اثباته لفاعله او نفیه عنه مطلقا بل قصد تعلّقه بمفعول غیر مذکور (وجب التقدیر بحسب القرائن)».

و اگر هنگامی که مفعول، ذکر نمی‌شود، قصدمان از فعل متعدّی مسند به فاعل، اثبات فعل برای فاعل یا نفی فعل از فاعل به طور مطلق نباشد؛ بلکه قصدمان تعلق فعل به مفعولی باشد که در لفظ نیامده، آنگاه واجب است تقدیر مفعول براساس قرینه‌ها

ضمیر «**فاعله**» و «**اثباته**» و «**نفیه**» و «**تعلقه**» به «**فعل**»، و ضمیر «**عنه**» به «**فاعل**» بر می‌گردد.

«**قرائن**» را به اعتبار جاها و موارد گوناگون حذف، جمع آورده.

«الدالة علی تعیین المفعول، اِنْ عامّاً فعامٌ واِنْ خاصاً فخاصّ».

«الدالة» صفت **«قرائن»** است. یعنی: قرائنی که مفعول مقدّر را مشخص می‌کند. اگر آنچه قرینه‌ها نشانگر آن است عام باشد مفعول مقدّر نیز عام است. و اگر آنچه قرینه‌ها بیانگر آن است، خاص باشد، مفعول مقدّر نیز خاص است.

توضیح:

گاهی از قرینه‌ها می‌فهمیم که: مفعول مقدّر باید عام باشد؛ مانند:

«واللّه یدعوا الی‌دار السّلام».[1]

یعنی: «خداوند همه را به **«دارالسّلام»**[2] فرا می‌خواند».

ما از قرائن گوناگون عقلی و شرعی به دست می‌آوریم که: رحمت خداوند ـ متعال ـ عام است و از این رو این دعوت نیز عمومی است. و باید مفعول، عام باشد مثلاً:

---

۱ ـ یونس /۲۵.

۲ ـ **«دارالسّلام»** به معنی خانه سلامت و کنایه از بهشت است.

«کُلّ اَحَدٍ» یا **«النّاس»** یا **«کلّ الناس»** یا **«جمیع عباده»** باشد.

وگاهی از قرینه‌ها می‌یابیم که: مفعول باید خاص در تقدیر گرفته شود؛ مثل این سخن عائشه، همسر پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ **«مارایت منه ولارأی منّی»** که از قرینه می‌یابیم که: اینجا مفعول باید خاصّ بیاید و آن واژهٔ **«عورت»** می‌باشد.

«اِنْ عاماً فعام» یعنی: اگر آن مدلول قرائن عام باشد مفعول مقدّر عام است. همین طور **«اِنْ خاصّاً فخاصّ»**.

«ولمّا وجَبَ تقدیر المفعول تعیّن اَنّه مراد فی‌المعنی ومحذوف مِنَ اللفظ لغرض، فاشار اِلی تفصیل الغرض بقوله».

و چون تقدیر مفعول، واجب است، مشخّص می‌شود که در معنی قصد شده لیکن برای انگیزه‌ای در لفظ نیامده.

اکنون مصنّف به شرح انگیزه‌های حذف اشاره می‌کند.

ضمیر **«اَنّه»** به **«مفعول»** باز می‌گردد.

تا اینجا آنچه مصنّف گفت مقدّمه بود برای بحث انگیزه‌های حذف. و مقصود از **«مهّدلذلک مقدّمة»** همین بود که گذشت. و اکنون به «**ذی المقدّمه**» می‌رسیم.

بیان بعد از ابهام

«(ثم الحذف اِمّا للبیان بعد الابهام کما فی فعل المشیئة) والارادة ونحوهما إذا وقع شرطاً فانّ الجواب یدلّ علیه ویبیّنه».

سپس حذف مفعول یا برای بیان بعد از ابهام است همانگونه که در فعل «مشیئت» و اراده و مانند آن دو شکل می‌گیرد، هرگاه که آنها شرط واقع شود. چون محقّقاً جواب شرط بر آن مفعول محذوف دلالت می‌کند و آن را مبیّن می‌سازد.

شرح:

اکنون مصنّف به بیان نخستین انگیزهٔ حذف مفعول پرداخته می‌گوید:

حذف، گاهی برای بیان بعد از ابهام است؛ همانگونه که در فعل «مشیئت» عمل می‌گردد.

«مشیئت» به معنی خواستن است. و مراد از فعل «مشیئت»، فعل هایی است که از مادّه

مشیئت گرفته می‌شود؛ چون: «شاء، یشاء» و ... .

و همانند فعلهایی که از مادۀ «اراده» مشتق می‌شود.

ضمیر **«نحوهما»** به **«مشیت»** و **«اراده»** بر می‌گردد. یعنی: فعلهایی که مانند فعلهای برگرفته شده از مشیت و اراده است مثل **«عَزَمَ»**، **«اَحَبَّ»**، **«قَصَدَ»**، و ... .

ضمیر **«علیه»** و **«یُبَیِّنُه»** به مفعول باز می‌گردد.

«لکنّه اِنّما یحذف (مالم یکن تعلقه به) ای تعلق فعل المشیئة بالمفعول (غریباً نحو: «فلوشاء لهداکم اجمعین») ای لوشاء الله هدایتکم لهداکم اجمعین. فانّه لما قیل «لوشاء» علم السامع اَنّ هناک شیئاً علقت المشیئة علیه لکنّه مبهم عنده، فاذا جیء بجواب الشرط صار مبیّناً له، وهذا اوقع فی‌النّفس».

لیکن هنگامی مفعول، حذف می‌گردد که تعلق فعل مشیئت به آن، ناآشنا و غیر عادّی نباشد؛ مثل: **«فلوشاء لهداکم اجمعین»** [1]؛ که تعلق **«شاء»** به **«هدایت»**، غریب و غیر عادی نبوده. از این رو جایز است حذف آن.

بی‌شک وقتی گفته شود: **«لوشاء»**، شنونده می‌یابد که: **«شاء»** به چیزی تعلق گرفته؛ لیکن پیش او مبهم است. زمانی که جواب شرط آمد بیان می‌گردد. و این بیان بعد از ابهام، جان پذیرتر است.

ضمیر **«لکنّه»** به **«مفعول»**، و ضمیر **«عُلِّقَتِ المشیئة علیه»** و **«لکنّه»** و **«له»** به **«شیء»**، و ضمیر **«عنده»** به **«سامع»** بر می‌گردد.

«وهذا»: اشاره به بیان بعد از ابهام است.

«اوقع فی‌النّفس»: بیشتر در نفس جایگیر می‌شود و جان پذیرتر است. چون گویا دو بار ذکر شده یک بار مبهم و یک بار معیّن.

«(بخلاف) ما اذاکان تعلق فعل المشیئة به غریباً فانّه لایحذف حینئذٍ».

به خلاف وقتی که تعلق فعل مشیئت به آن مفعول غریب باشد؛ چون در آن هنگام، مفعول حذف نمی‌شود.

---

۱ ـ انعام / ۱۴۹. حذف مفعول فعل مشیئت در هنگامی که شرط واقع شده باشد بسیار است. مانند:

«ولوشاء اللّه لَذَهب بسَمْعِهِم». بقره / ۲۰.

«وقالوا لوشاء الرّحمن ماعبدناهم». زخرف / ۲۰.

«کما فی (نحو) قوله»: مانند آنچه مثل سخن اوست:

(ولو شئت اَنْ ابکی دماً لبکیته) علیه ولکن ساحة الصبر اَوسَعُ[1]

یعنی: اگر می‌خواستم خون بگریم می‌گریستم بر او، لیکن میدان و قلمرو شکیب، گسترده‌تر است.

«فانّ تعلق فعل المشیئة ببکاء الدم غریبٌ فذکره لیتقرر فی نفس السامع ویأنس به».

در این شعر، **«اَن ابکی»** مفعول **«شئت»** است. و وقتی به تأویل مصدر برود این گونه می‌شود: **«ولو شئتُ بکاءَ الدّم»:** اگر می‌خواستم گریهٔ خونین را.

بی‌شک تعلق **«شئت»** به **«گریهٔ خونین»**، شگفت و نا آشناست. از این رو، ذکر کرده تا در جان شنونده جایگیر شود و او با مفعول آشنا گردد.[2]

(وامّا قوله: وامّا قول او که گفته:

ولم یُبْقِ منّی الشّوق غیر تفکری فلوشئت اَنْ ابکی بکیت تفکراً[3]

یعنی: عشق از من به جز اندیشه چیزی به جا ننهاده. پس اگر بخواهم بگریم اندیشه می‌گریم.

«(فلیس منه) ای ممّا ترک فیه حذف مفعول المشیئة بناءً علی غرابة تعلقها به».

این شعر از جاهایی نیست که مفعول مشیئت به جهت غرابت و شگفتی حذف نشده باشد.

---

۱ ـ این شعر در حاشیهٔ مختصرهای حاشیه‌دار به **«جرمی»**، و در حاشیهٔ دسوقی به **«ابی‌هندام»** و در جامع الشواهد و معاهد و انوار الرّبیع و پا نوشت مختصرهای چاپ جدید و کامل مبرّد، به **«اسحاق بن حسّان»** مکنّی به «ابویعقوب خریمی» نسبت داده شده. وی از دودمان ایرانیان و شاعر بلند پایهٔ دورهٔ عباسی است. نگاه کنید به «البیان و التبیین»، ص ۱۰۱ و ۱۰۲. «حاشیهٔ دسوقی»، ص ۳۰۵. «الوشاح»، ج ۱، ص ۲۸۱ ـ ۲۷۵. «تهذیب ابن عساکر»، ج ۲، ص ۴۳۴. «کامل مبرّد»، ج ۲، ص ۲۵۱. «مختصرهای حاشیه‌دار»، ص ۱۶۲. «مختصرهای چاپ جدید»، ص ۱۶۹. «دلائل الاعجاز»، ص ۱۲۶. «جامع الشواهد»، ۳۳۸. «الموشح»، ص ۳۰۷ و ۳۲۳ و «عیون‌الاخبار»، ج ۲، ص ۱۲۸.

۲ ـ نیکو بود مصنّف مثل می‌زد به: **«لِمَنْ شاءَ منکم اَنْ تستقیم»**. [تکویر /۲۸]. و **«لواَرَدْنااَنْ نَتَّخذلَهْوا»** [انبیاء /۱۷] که در این دو آیهٔ شریفه، مفعول، به جهت غرابت ذکر شده.

۳ ـ این شعر از **«علی بن احمد جوهری»** مکنّی به **«ابوالحسن»** از شعرای شیعی است. وی با قصیده‌های خونرنگ و اندوه بار، حماسهٔ حسین بن علی ـ علیه‌السّلام ـ را در شعر به جلوه نشانده. جوهری از تبار ایرانی و دست پروردهٔ **«صاحب بن عباد»** و کاردان سیاسی وی بوده.

علامهٔ امینی فرموده: وی در بین سالهای ۳۷۷ تا ۳۸۵ در گرگان در گذشته. بنگرید به: «الغدیر»، ج ۴، ص ۸۷ ـ ۸۲. «الوشاح»، ج ۱، ص ۲۸۱ و ۲۸۲. «الیتیمه»، ج ۴، ص ۲۶. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۱۷۸.

یا به سخن دیگر: در **«فلوشئت اَنْ ابکی»**، **«اَنْ ابکی»** مفعول **«شئت»** است حذف نشده امّا ذکر آن از قبیل شگفتی و غرابت تعلق مشیئت به آن نیست.

ضمیر **«فیه»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«ممّا ترک»** بر می‌گردد. و ضمیر **«تعلقها»** به **«مشیئت»**، و ضمیر **«به»** به **«مفعول»**.

خلاصه این که: مفعول **«شئت»** یعنی: **«اَن ابکی»** ذکر شده نه به جهت غرابت؛ بلکه ذکر آن یا به دلیل ضرورت شعری بوده یا به دلیل نبودن قرینه یا به دلیل این که شاعر، با ذکر آن غرضی را دنبال می‌کرده.

«علی ماذهب الیه صدر الافاضل فی ضرام السّقط».

بر آن اساس که صدر الافاضل در کتاب «ضِرام السّقط» به آن گرایش پیدا کرده.

گفتنی است که: **«ابوالعلاء معرّی»** نام یکی از دیوانهای شعریش را **«سقط الزّند»** نهاده. «سقط الزند» دیوان شعری است حاوی سه هزار بیت. ابوالعلاء این دیوان را در ایام نوجوانی و جوانی خود به نظم آورده و آن را سقط الزند نامید؛ زیرا نخستین جرقه‌ای است که از چخماق وجود او جهیده است. («زند»: آهنی است که چون بر سنگ چخماق می‌زنند از آن آتش می‌جهد، و **«سقط»** جرقه‌ای است که از سنگ می‌جهد)».[۱]

سپس «مجدالدّین ابوالفضل قاسم بن حسین بن محمّد خوارزمی»، بر دیوان ابوالعلاء شرحی نگاشته و آن را **«ضرام السّقط»** نامیده یعنی: پرتو و شعلهٔ جرقه.[۲]

دسوقی به اشتباه، کتاب **«ضرام السِقط»** را به «ابوالمکارم مطرزی» از شاگردان زمخشری نسبت داده.[۳]

«مِنْ اَنَّ المراد لو شئت اَنْ ابکی تفکراً بکیت تفکراً فَلَم یحذف مفعول المشیئه ولم یقل لوشئت بکیت تفکراً لانّ تعلق المشیئة ببکاء التفکر غریبٌ کتعلقها ببکاءِ الدّم».

صدر الافاضل گفته: مقصود شاعر این است که: اگر بخواهم گریستن تفکری را، می‌گریم تفکر را. شاعر مفعول را حذف نکرده و **«لوشئت بکیت تفکراً»** نگفته؛ زیرا تعلق

---

۱ - «تاریخ ادبیات زبان عربی»، ص ۵۰۴.

۲ - **«والضِّرام والضّرامه: ما اشْتَعَل من الحَطَبْ».** «لسان العرب»، ج ۱۲، ص ۳۵۵.

۳ نگاه کنید به: «تاریخ ادبیّات زبان عربی» [نوشتهٔ حنّا فاخوری] ص ۵۰۴ و عنوان و مقدمهٔ کتاب «ضرام السقط». و «الوشاح»، ج ۱، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

مشیئت به گریستن تفکّری، شگفت و ناآشنا بوده؛ همانگونه که تعلّق مشیئت به گریهٔ خونین، شگفت است.

«مِنْ اَنَّ المراد» بیان **«ما ذهب الیه صدر الافاضل»** است.

«اَنْ ابکی تفکراً» به تأویل مصدر می‌رود و آنگاه **«بکاء التفکر»** مفعول می‌شود و تعلق **«شئت»** به آن غرابت پیدا می‌کند.

ضمیر **«کتعلقها»** به **«مشیئت»** بر می‌گردد.

«واِنّما لم یکن من هذا القبیل (لانّ المراد بالاوّل البکاء الحقیقی) لاالبکاء التفکری؛ لانّه اراد اَنْ یقول: افنانی النّحول فلم یبق منّی غیر خواطر تجول فیّ، حتی لوشئت البکاء فَمَریتُ جفونی و عصرت عینی لیسیل منها دمع لم اجده. وخرج منها بدل الدمع التفکر. فالبکاء الذی اراد ایقاع المشیئة علیه بکاء مطلق مبهم غیر مُعَدّی اِلی التفکر البتَّةَ. و البکاء الثانی مُقَیَّدٌ مُعَدّی الی التفکر، فلایصلح ان یکون تفسیراً للأوّل، وبیاناً له».

و این، از قبیل جاهایی که مفعول برای غرابت ذکر می‌شود نیست؛ چون محققاً مقصود از گریهٔ نخست **(اَنْ ابکی)** گریستن حقیقی و با اشک است، نه گریهٔ اندیشه. زیرا شاعر می‌خواسته بگوید: ناتوانی، از پایم در آورد؛ و تباهم ساخت. از من به جز اندیشه‌هایی که در من گشت و گذار می‌کند چیزی نمانده. حتی اگر بخواهم بگریم و دست بر پلکهایم بمالم و چشمم را بفشارم تا اشکی از آن فرو ریزد، اشکی نمی‌یابم؛ و به جای اشک، از چشمانم اندیشه می‌بارد. بنابراین، گریه‌ای که مشیئت به آن تعلق گرفته، گریهٔ مطلق و مبهم است. و متعدی به تفکر نشده. وگریهٔ دوم **«ابکی تفکراً»** مقیّد و متعدی به تفکر است و شایستگی برای تفسیر و بیان مفعول **«ابکی»** اوّل را ندارد.

شرح:

در شعر **«فلو شئت اَنْ ابکی بکیت تفکراً»** صدر الافاضل گفته: از باب تنازع است. و مفعول **«اَنْ ابکی»** تفکراً محذوف است که **«تفکراً»** در **«بکیت تفکراً»** آن را تفسیر می‌کند.

بنابراین، **«اَن ابکی»** به تأویل مصدر می‌رود و می‌شود: **«بکاء التفکر»**. آنگاه تعلق **«شئت»** به **«بکاء التفکر»**، همانند تعلق **«شئت»** به **«بکاء الدم»** غریب و ناآشنا می‌گردد.

و از همین رو، مفعول **«شئت»** ـ یعنی: **«ان ابکی»** ـ ذکر شده.

شارح می‌گوید: چنین نیست؛ چون در این مصراع مادو گریستن داریم. گریهٔ نخست **«ان ابکی»** و گریهٔ دوّم **«بکیت تفکراً»**. گریهٔ اول مطلق است و متعدّی به تفکر نشده؛ وگریهٔ دوّم (بکیت) مقیّد و متعدی به تفکر شده، و مقیّد نمی‌تواند مطلق را تفسیر کند.

«هذا القبیل» یعنی: از قبیل جاهایی که مفعول، به جهت غرابت ذکر شده.

«لانّ المراد بالاوّل»: مقصود از اوّل **«اَنْ ابکی»** است.

«البکاء الحقیقی» گریهٔ با اشک.

«النُحُول»[1]: ناتوانی، ضَعف، فرسودگی، لاغری.

«خواطر»: اندیشه‌ها آنچه دردل گذرد. **«خواطر»** جمع **«خاطر»** است.

«تجول»[2] رفت و آمد دارد، می‌چرخد، دور می‌زند.

«مَرَیت»: مالیدم.

«جفون»: جمع **«جَفْنْ»** و به معنی پلک‌هاست.

«وعَصرت عینی»: فشار دادم چشمم را.

«لیسیل منها» تا سرازیر شود از چشم.

ضمیر **«لم اَجِدْه»** به **«دمع»** باز می‌گردد. و ضمیر «منها» به **«عین»**. **«عین»** مؤنث مجازی است.

«بکاءٌ مطلق» یعنی: بدون اعتبار تعلق به مفعول.

«کما اذا قلت : «لوشئت اَنْ تُعطِیَ درهماً اعطیتَ درهمین» کذا فی دلائل الاعجاز».

مانند هنگامی که بگویی: **«لوشئت اَنْ تُعطی درهماً اعطیت درهمین»** این گونه در دلائل الاعجاز آمده.[3]

در این مثال نمی‌توانیم **«درهماً»** مفعول **«تعطی»** اوّل را حذف کنیم و **«درهمین»** را مفسّر آن قرار دهیم؛ چون مفسِّر و مُفسَّر باهم تفاوت دارد.

---

۱ ـ **«ونَحِلَ جسمُهو نَحَلَ یَنْحَلُ و یَنْحُل نُحولاً فهو ناحل: ذَهَبَ من مَرَضٍ اوسَفَرٍ».** «لسان‌العرب»، ج ۱۱،ص ۶۴۹.

۲ ـ **«جال، یجول جولةً: إذا دار. ومنه الحدیث: للباطل جَولةٌ ثم یَضْمَحِلّ هو من جَوّل فی‌البلاد اذا طاف».** «لسان العرب»، ج ۱۱، ص ۱۳۱.

۳ ـ دلائل الاعجاز، ص ۱۲۹.

«وممّا نشأ فی هذا المقام من سوء الفهم وقلة التدبر ما قیل اِنّ الکلام فی‌مفعول ابکی و المراد اَنّ البیت لیس من قبیل ما حذف فیه المفعول للبیان بعد الابهام بل اِنّما حذف لغرضٍ آخر».

و از چیزهایی که در این زمینه از بدفهمی و کم اندیشی پدید آمده چیزی است که گفته شده: بحث و گفتگو در مفعول **«ابکی»** است و مقصود آن است که: حذف مفعول در شعر، برای بیان بعد از ابهام نیست؛ بلکه برای غرض دیگری چون اختصار، تعمیم و ... حذف شده.

«فی‌هذاالمقام» یعنی: در شعر **«فلوشئت اَنْ ابکی بکیت تفکراً»**. مراد از **«ما قیل»** سخن شارح خلخالی است.

«والمراد انّ البیت لیس من» یعنی: مقصود مصنّف که بعد از شعر گفت: **«فلیس منه»**، این بوده که: این شعر از قلمرو حذف برای بیان بعد از ابهام نیست.

ضمیر **«فیه»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

و علت کم اندیشی و بدفهمی خلخالی این است که:

۱ ـ در این شعر به عقیدهٔ مصنّف اصلاً حذفی صورت نگرفته و سخن از ذکر **«اَنْ‌ابکی»** است.

۲ ـ آنجا هم که بیان بعد از ابهام یکی از انگیزه‌های حذف بود، جایی بود که مفعول، متعلق به فعل **«شاء»** و مانند آن باشد و شرط قرار بگیرد نه در مفعولهای دیگر.

«وقیل یحتمل اَنْ یکون المعنی لوشئت اَنْ ابکی تفکراً بکیت تفکراً ای لم یبق فیَّ مادّة الدمع فصرت بحیث اقدر علی بکاء التفکر فیکون من قبیل ما ذکر فیه مفعول المشیئة لغرابته».

و گفته شده: احتمال می‌رود که معنی شعر **«لوشئت اَنْ ابکی تفکراً بکیت تفکراً»** باشد؛ یعنی: در من نماند مایهٔ اشکی پس به گونه‌ای شده‌ام که می‌توانم گریهٔ تفکری کنم. بنابراین، شعر از جاهایی می‌شود که مفعول مشیئت برای غرابتش ذکر گردیده.

این همان سخن صدر الافاضل است که: به شیوهٔ احتمالی بیان شده؛ یعنی:

صدر الافاضل به گونهٔ قطعی گفته بود و این قائل، به شیوهٔ تردیدی.[۱]

ضمیر **«فیه»** به **«ما»** ی موصوله و ضمیر **«لغرابته»** به **«مفعول»** یا به «تعلق فعل به مفعول» برگشت می‌کند.

«وفیه نظر؛ لانّ ترتّب هذا الکلام علی قوله لم یبق منّی الشوق غیر تفکری یأبی هذا المعنی عند التأمل الصادق لانّ القدرة علی بکاء التفکر لاتتوقّف علی اَنْ لایبقی فیه غیرالتفکر فافهم».

و در این سخن، نظر هست؛ زیرا مترتّب کردن این کلام (**فلوشئت اَنْ ابکی بکیت تفکراً**) بر **«لم یبق منّی الشوق غیر تفکری»** این معنی را نمی‌پذیرد هنگامی که پژوهش راستین شود. زیرا قدرت برگریهٔ اندیشه برنماندن غیر تفکر توقف ندارد. فافهم.

شرح:

«فاء» برسر **«لوشئت اَن ابکی»** ترتّب را می‌فهماند و می‌نمایاند که: مابعد **«فاء»** پدیده و مسبّب ماقبل آن است.

بدین ترتیب باید گریهٔ تفکری پدیدهٔ باقی نگذاردن عشق به جز تفکر باشد. در صورتی که گریهٔ تفکری تنها پدیدهٔ نماندن چیزی جز تفکر نیست؛ بلکه در هنگامی که اشک سرشار نیز داریم می‌توانیم گریهٔ تفکری کنیم.

بنابراین، آنچه با ترتّب، سازگاری دارد این است که بگوید: چون عشق به جز تفکر، چیزی در من باقی نگذاشته پس من هرگاه بخواهم بگریم واشک بریزم گریهٔ تفکری می‌کنم. و سازگار نیست که بگوید: هرگاه بخواهم گریه تفکری کنم گریهٔ تفکری می‌کنم.

«فافهم» اشاره است به امکان انتقاد در سخن شارح، بدین گونه که: گرچه گریهٔ تفکری عقلاً هم می‌شود در هنگام بودن اشک باشد و هم در نبودن آن؛ لیکن عادتاً و غالباً گریهٔ تفکری، پدیدهٔ نماندن اشک است. و سخن شاعر نموداری است از همین عادت و غالب.

---

۱ ـ و برخی دیگر گفته‌اند: این قائل باقی نماندن مادهٔ اشک را اعتبار کرده ولی صدر الافاضل اعتبار نکرده بود. و بعضی گفته‌اند: اصلاً تفاوت ندارد شارح تکرار کرده تا پاسخ بگوید.

از آغاز، توهم غیر مراد را برداشتن

«(وامّا لدفع توهم ارادة غیر المراد) عطف علی اِمّا للبیان (ابتداءً) متعلق بتوهم».

یا مفعول را حذف می‌کنیم تا از آغاز، توهّم ارادهٔ آنچه مقصود نیست را بزداییم **«امّا لدفع»** بر **«امّا للبیان»** عطف شده و **«ابتداءً»** ظرف است و متعلق به **«توهم»**.

(**کقوله:** و مانند قول او:

وَكَمْ ذُدْتَ عنّی مِنْ تَحامل حـادث وسَورة ایّـام حَـزْزنَ الی العَـظم)[1]

یعنی: و چه بسا دور ساختی از من تجاوز رویدادها و دشواری روزگاران را که تا استخوان بریده بود.

شرح واژه‌های شعر

«کم» خبریه است.

«ذُدْتَ» گرفته شده از **«ذَود»** به معنی دور کردن، و راندن می‌آید.[2]

«(عنّی من تحامل حادث) یقال تَحامل فلانٌ علیّ اذا لم یعدل».

«تحامل» مصدر به معنی تهاجم، فشار آوردن و در تنگنا نهادن است. هنگامی گفته می‌شود: **«تحامَلَ فلانٌ علیّ»** که فلان، ستم و تجاوز کند و عدالت پیشه نسازد.

«وکم خبریّةٌ ممیزّها قوله من تحامل قالوا واذا فصّل بین کم الخبریّه وممیزّها بفعل متعد وجب الاتیان بمن لئلاّیلتبس بالمفعول».

«کم» خبریّه و **«من تحامل»** تمییز آن است. نحوی‌ها گفته‌اند[3] : هنگامی که بین کم خبریّه و تمییز آن، فعل متعدی در آید باید برسر تمیز، **«من»** آورده شود تا با مفعول اشتباه نشود. و در آمدن **«من»**، تفاوتی بین کم خبریّه و کم استفهامیه نیست.[4]

---

۱ ـ این شعر از بحتری است.

۲ ـ در قرآن شریف آمده **«ووَجَدَ مِنْ دونهم امرَاَتین تَذودان»**. قصص /۲۳.

۳ ـ **«واذا کان الفصل بین کم الخبریة وممیزها بفعل متعد وجب الاتیان بمن لئلایلتبس الممیّز بمفعول ذلک المتعدی نحو قولَه ـ تعالی ـ : «کم ترکوا مِنْ جناتٍ وکم اهلکنا من قریة»**. «شرح کافیهٔ محقق رضی»، ج ۲، ص ۹۷.

۴ ـ مانند: **«وکم اَهْلَکْنا مِنْ قریةٍ»**. قصص /۵۸ ←

«ومحلّ کم النصب علی انّها مفعول ذُدْتَ وقیل: الممیزّ محذوف ای کم مرّةٍ ومِنْ فی «من تحامل» زائدةٌ».

و «کم» محلّاً منصوب است بنابراین که مفعول «ذدت» باشد.

و گفته شده: تمیز «کم» حذف گردیده؛ یعنی: «کم مرّةٍ» بوده. و «من» در «من تحامل» زایده است.

بنابراین، «تحامل» مفعول «ذدت» قرار می‌گیرد. و «من» بنابر عقیدهٔ «اخفش» در کلام موجب، زایده می‌شود.

«وفیه نظر للاستغناء عن هذا الحذف والزّیادة بما ذکرناه».

و در این سخن نظر هست؛ چون بدان شکل که ما گفتیم از حذف تمیز و زایده بودن «من»، بی‌نیاز می‌شویم.

بنابر اعرابی که شارح پیشنهاد می‌کرد، «کم» مفعول، «تحامل» تمییز و «من» غیر زایده بود.

«(وسورة ایّام) ای شدّتها وصَولتَها».[1]

و «سورة ایّام» یعنی: سختی و تهاجم و هیبت روزها.

«صولت» هیبت، فشار، قدرت و تهاجم.

ضمیر «شدّتها» و «صولتها» به «ایّام» بر می‌گردد.

«(حَزَزْنَ) ای قَطَعْنَ اللّحم (الی العظم)».

یعنی: بریده بود گوشت را تا استخوان.

«فحذف المفعول، اعنی: اللحم (اِذلوذکر اللحم لربّما توهم قبل ذکر ما بعده) ای مابعد اللحم، یعنی: اِلی العظم (اَنّ الحزّلم ینته الی العظم) واِنّماکان فی بعض اللحم، فحذف دفعاً لهذا التوهم».

«اللحم» که مفعول بوده حذف شده؛ زیرا اگر شاعر «اللحم» را ذکر کرده بود چه بسا پیش از آمدن «الی العظم» که بعد از «اللحم» است، به گمان می‌رسید که: بریدن،

←

«وکَمْ قَصَمْنا مِنْ قریةٍ». انبیاء / ۱۱.

«کم تَرَکُوا مِنْ جنّات». دخان / ۲۵.

۱ ـ «وسَورَة السُّلطان: سَطْوَته واعتداؤة». «لسان‌العرب»، ج ۴، ص ۳۸۵.

به استخوان نرسیده و تنها در گوشت بوده. بنابراین، برای زدودن این توهم، مفعول حذف گردیده.

خلاصه: اگر شاعر می‌گفت: **«حَزَزْنَ اللّحمَ اِلی العظْمِ»** پیش از این که **«الی العظم»** بیاید به نظر می‌رسید بریدن به استخوان نرسیده.

فعل را بر صریح لفظ مفعول واقع ساختن

«(وامّا لانّه ارید ذکره) ای ذکر المفعول (ثانیاً علی وجهٍ یتضمن ایقاع الفعل علی صریح لفظه) لاعلی الضمیر العائد الیه (اظهاراً لکمال العنایة بوقوعه) ای الفعل (علیه) ای المفعول حتی کانّه لایرضی اَنْ یوقعه علی ضمیره وان کان کنایةً عنه».

یا مفعول (نخستین بار) حذف می‌شود تا بار دیگر به‌گونه‌ای ذکر گردد که واقع شدن فعل بر صریح لفظ را در بر بگیرد. و فعل بر ضمیر عائد به آن در نیاید، برای اوج توجّهی که به وقوع فعل بر مفعول هست.

حتی گویا متکلم خرسند نیست فعل را بر ضمیر مفعول در آورد، با این که ضمیر، کنایه از مفعول است.

ضمیر **«لفظه»** و **«الیه»** به مفعول بر می‌گردد.

ضمیر **«یوقعه»** به **«فعل»**، و **«ضمیره»** و **«عنه»** به **«مفعول»** باز می‌گردد.

(**کقوله:** مانند قول او (بحتری):

قَدْ طَلَبْنا فَلَمْ نَجِدلک فیالسُّوْ دَدِوالمَجدو المکارم مثلاً)

یعنی: محققاً جستجو کردیم و نیافتیم برای تو در آقایی، بزرگواری و ارزشها همانندی را.

شرح برخی از واژه‌های شعر

واژهٔ **«سؤدد»** در این شعر به دو قسم، تقسیم شده. قسمتی در مصراع اوّل و قسمتی در مصراع دوّم. به شعرهایی که یک واژه در آن تقسیم می‌گردد **«مُدَرَّجْ»** می‌گویند.

«سؤدد»: آقایی، سروری، بزرگی.[۱]

«مَجد»: شرافتمندی و دست یافتن به شرف.[۲]

«مکارم»: جمع **«مکرمت»** و به معنی ارزشها و فضیلتهاست.

«ای قَدْ طلبنالک مثلاً، فحذف «مثلاً» اذلو ذکره لکان المناسب فَلَم نجده فیفوت الغرض. اعنی: ایقاع عدم الوجدان علی صریح لفظ المثل».

یعنی: **«قد طلبنالک مثلاً»** بوده، **«مثلاً»** حذف شده؛ زیرا اگر ذکر می‌شد شایسته بود که بگوید: **«فَلَمْ نجده»** آنگاه غرض، یعنی: واقع کردن **«لَمْ نجد»** بر صریح لفظ **«مثل»** از دست می‌رفت.

ضمیر **«ذکره»** و **«فلم نجده»** به **«مثل»** باز می‌گردد.

مقصود از **«عدم الوجدان»**، **«لم نجد»** است.

«(ویجوز ان یکون السبب) فی حذف مفعول «طلبنا» (ترک مواجهة الممدوح بطلب مثل له) قصداً الی المبالغة فی‌التأدب معه، حتی کانّه لایُجَوِّزُ وجود المثل له لیطلبه، فانَّ العاقل لایطلب اِلاّ ما یُجَوّز وجوده».

و ممکن است انگیزهٔ حذف مفعول **«طلبنا»**، ترک جستجوی مثل رو در روی ممدوح باشد. (شاعر می‌خواسته رو در روی ممدوح، سخن از جستجوی مثل او نگوید). برای این که در ادب نگه داشتن مبالغه کرده باشد، به گونه‌ای که گویا شاعر وجود همانند را برای ممدوح ممکن نمی‌دانسته تا در پی آن باشد. و بی‌شک، عاقل نمی‌جوید مگر چیزی راکه وجودش را ممکن می‌داند.

خلاصه: این شعر نمودار یک ادب برینی است.

جستجوی مثل **(قد طلبنا)** را بدون مفعول آورده و نیافتن مثل **(فلم نجد)** را با مفعول صریح.

ضمیر **«له»** و **«معه»** به **«ممدوح»** بر می‌گردد. و ضمیر **«لیطلبه»** به **«مثل»**، و ضمیر **«یجوزّه»** به **«ما»** ی موصوله.

«(واِمّا للتعمیم) فی‌المفعول (مع الاختصار کقولک: «قدکان منک مایؤلم ای کل احدٍ)

---

۱ ـ **«والسُّودد: الشّرف، معروف، و قد یُهْمَزُ وتُضَم الدال، طائیة».** «لسان‌العرب»، ج ۳، ص ۲۲۸.

۲ ـ **«المَجدُ نیل الشّرف».** «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۲۲۸.

بقرینة اَنَّ المقام مقام المبالغة، وهذا التعمیم واِنْ امکن اَنْ یستفاد من ذکر المفعول بصیغة العموم، لکن یفوت الاختصار حینئذٍ».

یا مفعول را حذف می‌کنیم برای گسترش در مفعول به اضافهٔ اختصار. مانند سخن شما: **«قدکان منک مایؤلم»** یعنی: رخ داد از تو آنچه می‌آزارد و رنج می‌دهد.

در اینجا به قرینهٔ مبالغهٔ در مقام، می‌فهمیم که: مفعول باید عام (**کل احدٍ**) باشد. و این عمومیّت، گرچه باذکر مفعول به دست می‌آید؛ لیکن در آن هنگام، اختصار از دست می‌رود.

«کان» در این کان مثال **«تامّه»**، و **«ما»** فاعل آن است.

«بقرینة اَنَّ المقام مقام المبالغة» این جمله در مقام نکوهش و سرزنش گفته می‌شود. و در مقام سرزنش قاعدتاً و غالباً با مبالغه سخن می‌گویند. از این رو مفعول آن را عام می‌گیرند.

«حینئذٍ» یعنی: هنگامی که مفعول عام ذکر می‌شد.

گسترش و اختصار

«(وعلیه) ای وعلی حذف المفعول للتعمیم مع الاختصار وردقوله ـ تعالی ـ: («واللّه یدعوا الی دار السّلام») ای جمیع عباده، فالمثال الاوّل یفید العموم مبالغةً والثانی تحقیقاً».

و در همین قلمرو حذف مفعول برای گسترش و اختصار است سخن خداوند ـ متعال ـ: «**واللّه یدعوا الی دار السّلام**»[1] که مفعول «یدعوا» «**جمیع عباده**»[2] بوده و برای عمومیّت و اختصار، حذف شده.

بنابراین، مثال نخست (**قدکان منک مایؤلم**) عموم را می‌رساند مبالغةً نه تحقیقاً؛ چون آزردن همهٔ انسانها از یک نفر محقّق نمی‌شود.

و از مثال دوّم عموم تحقیقی و واقعی دانسته می‌شود؛ زیرا رحمت خداوند ـ متعال ـ عام و دعوت ایشان نیز عام است.

---

۱ ـ یونس /۲۵.

۲ ـ مفعول «**یدعوا**» می‌تواند «**جمیع عباده**» یا مانند آن باشد چون «**الناس**» و ... .

«(واِمّا لمجرّد الاختصار) من غير اَنْ يعتبر معه فائدة اُخرى من التعميم وغيره».

و گاهی مفعول، تنها برای اختصار، حذف می‌گردد بدون در نظر گرفتن فایدهٔ دیگری؛ چون: تعمیم و غیر آن.

ضمیر **«معه»** به **«اختصار»**، و ضمیر **«غیره»** به **«تعمیم»** باز می‌گردد.

«وفی بعض النسخ (عند قيام قرينة) وهو تذكرةٌ لما سبق ولاحاجة اليه».

و در برخی از نسخه‌ها، به دنبال **«لمجرّد الاختصار»** آمده: **«عند قيام قرينة»** این **«عندقيام قرينة»** یاد آوری از سخنی است که گذشت **(يجب التقدير بحسب القرائن)** و نیازی به آن نبوده.

«لما سبق» آنچه در پایان مقدمهٔ این بحث گذشت.[1]

«وما يقال من اَنَّ المراد عند قيام قرينة دالةٍ على اَنّ الحذف لمجرّد الاختصار ليس بسديد؛ لانّ هذا المعنى معلوم. ومع هذا جارٍ فی‌سائر الاقسام، فلاوجه لتخصيصه بمجرّد الاختصار».

برخی گفته‌اند: به **«عند قيام قرينة»** نیاز هست. یعنی: هنگامی که قرینه دلالت کند که: حذف تنها برای اختصار است.

شارح می‌گوید: این سخن، شایسته و استوار نیست؛ چون که:

۱ ـ این معنی (دلالت قرینه در هنگام حذف) معلوم بود و قبلاً گفته شد: **«يجب التقدير بحسب القرائن».**

۲ ـ این معنی (دلالت قرینة در هنگام حذف) در اقسام دیگر حذف مفعول نیز جاری است؛ و در آن جا که مثلاً مفعول برای بیان بعد از ابهام حذف می‌شود هم باید قرینه باشد که این جا حذف برای بیان بعد از ابهام است. و دلیلی ندارد که **«عندقيام قرينةٍ»** را تنها بعد از **«لمجرّد الاختصار»** بیاورد.

«(نحو: «اصغيت اليه» ای اذنی)».

مانند: **«اصغيت اليه»** که مفعولش **«اذنی»** بوده و تنها برای اختصار حذف شده.

«اصغاء»: گوش دادن، توجّه کردن.

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۳. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱٦۸. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱٦۲.

«اصغیت الیه»: سپردم به او، متوجه کردم به او.

اختصار تنها

«(وعلیه) ای علی الحذف لمجرّد الاختصار (قوله ـ تعالی ـ: «ربّ ارنی اَنْظُر الیک» ای ذاتک)».

و در راستای حذف برای اختصار است سخن موسی به خداوند ـ متعال ـ:

«ربّ ارنی اَنْظُرْ الیک».[1]

که مفعول دوّم **«ارنی»** ذاتک بوده و تنها برای اختصار، حذف شده.[2]

«وههنا بحث وهو اَنَّ الحذف للتعمیم مع الاختصار اِنْ لم یکن فیه قرینةٌ دالةٌ علی اَنَّ المقدّر عام فلاتعمیم اصلاً وان کانت فالتعمیم مستفاد من عموم المقدّر، سواءٌ حذف او لم یحذف. فالحذف لایکون الاّلمجرّد الاختصار».

در این جا بحث هست و آن بحث در گفتار مصنّف است که گفت: حذف برای تعمیم و اختصار می‌آید؛ چون اگر در این‌جا قرینه بر عمومیّت محذوف دلالت نکند هیچگاه عمومیتی نیست.

و اگر قرینه برعام بودن محذوف دلالت کند آنگاه تعمیم از عام بودن مقدّر فهمیده می‌شود، چه آن در سخن بیاید یا نیاید.

بنابراین، حذف، تنها برای اختصار است.

«وههنا» اشاره به سخن مصنف است که گفت: حذف برای تعمیم و اختصار می آید.

ضمیر **«فیه»** به حذف باز می‌گردد.

پاسداری از فاصله

«(واِمّا للرعایة علی الفاصلة نحو) قوله ـ تعالی ـ: «والضُّحی واللَّیل اذا سجیٰ (ماودعک ربُک و ماقلی») ای وماقلاک، وحصول الاختصار ایضاً ظاهرٌ».

---

۱ ـ اعراف / ۱۴۳.

۲ ـ و مانند **«ولَما وَرَدَماءَ مدینَ وَجَدَعلیه اُمةً من النّاس یَسْقون»**. [قصص / ۲۳] در این آیهٔ شریفه مفعول **«یسقون»** برای اختصار حذف شده. مفعول آن مثلاً **«مواشی»** بوده.

یا برای پاسداری از فاصله، مفعول را حذف می‌کنیم. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ.
«والضُّحیٰ واللّیل اذا سجیٰ ما وَدَّعک رَبّک وما قَلیٰ».[۱]

که «**ماقلاک**» بوده و کاف خطاب برای رعایت فاصله، حذف شده. و روشن است که: اختصار نیز پدید آمده.

«**الضُّحیٰ**»[۲] انتشار نور آفتاب و گسترش شعاع آن و امتداد روز است.

«**اذا سَجیٰ**» یعنی: زمانی که آرام گیرد و تاریکی همه جا بگسترد.[۳]

«**ماقَلیٰ**»: «**قَلیٰ**» فعل ماضی گرفته شده از «**قِلیٰ**» است. و «**قِلیٰ**» به معنی اوج خشم می‌آید.

«**ماقَلی**»: بر تو خشم نگرفته.[۴]

ناخوشایندی ذکر مفعول

«(واِمّا لاستهجان[۵] ذکره) ای ذکر المفعول (کقول عائشه[۶] ـ رضی‌اللّه عنها ـ مارأیت منه) ای من النّبی ـ علیه‌السّلام ـ (ولارأی منّی، ای العورة)».[۷]

و یا مفعول را حذف می‌کنیم از این رو که ذکرش ناخوشایند و زشت شمرده می‌شود.

«وامّا لنکتةٍ اُخْری کاخفائه، او التمکن من انکاره اِنْ مَسَّتْ الیه حاجة».

یا مفعول را حذف می‌کنیم برای نکتهٔ دیگری، چون: پنهان کردن آن. یا امکان انکارش، اگر نیازمان به انکار کشیده شد.

ضمیر «**اخفائه**» و «**انکاره**» به «**مفعول**»، و ضمیر «**الیه**»به «**انکار**» باز می‌گردد.

«اَو تعیّنه حقیقةً او ادعاءً ونحو ذلک».

---

۱ ـ ضحی، آیات ۳ ـ ۱.

۲ ـ **«الضُحی انبساط الشمس وامتداد النّهار»**. «مفردات راغب»، ص ۲۹۲. «قاموس قرآن»، ج ۴، ص ۱۷۴.

۳ ـ **«سجیٰ: قال ـ تعالی ـ: «والليل اذا سجیٰ» ای سَکَنَ»**. «مفردات راغب»، ص ۲۲۵.

۴ ـ **«قلی: القِلیٰ شدّة البُغض. یقال: قَلاه یَقلیه وَیَقلُوه قال: ماودّعک ربّک وماقَلیٰ»**. «مفردات راغب»، ص ۴۱۲.

۵ ـ **«استهجان»** به معنی زشت شمردن است.

۶ ـ «عایشه» دختر ابوبکر و یکی از همسران پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله وسلم ـ و یکی از سردمداران جنگ جمل بر ضدّ علی ـ علیه‌السّلام ـ است.

۷ ـ نگاه کنید: «کنزالعمال»، ج ۹، ص ۵۸۰. و «الطراز»، ج ۳، ص ۳۰۳.

یا مفعول را حذف می‌کنیم به جهت این که حقیقةً مشخص است. مثلاً می‌گوییم: **«عبدت»** یا **«شکرت»**. در اینجا مفعول چون مشخص و معیّن بوده در کلام نیامده.

یا مفعول را در کلام نمی‌آوریم تا ادّعا کنیم تشخّص آن را. مثلاً می‌گوییم: **«زرت»** و مفعولش را نمی‌آوریم تا بنمایانیم که مشخّص و معیّن است.

«ونحو ذلک» یا مفعول را حذف می‌کنیم برای انگیزه‌هایی همانند عللی که گذشت. مثلاً: مفعول را برای بزرگداشت بر زبان نمی‌آوریم و می‌گوییم: **«نحن نعبد»** و اسم مقدّس **«اللّه»** را حذف می‌کنیم. یا می‌گوییم: **«نحن نُعَظِّم الحسین ـ علیه‌السّلام ـ و نَلْعَنْ»** و نام پلید یزید را نمی‌آوریم تا او را کوچک کرده باشیم.

اکنون به نمونه‌هایی از بحث مفعول بنگرید:

۱ ـ **«وایّاک نستعین»**[1] مفعول دوم **«نستعین»** برای افادهٔ عموم حذف شده.

۲ ـ **«وهو یخشی»**[2] مفعول **«یخشی»** برای پاسداری از فاصله، حذف شده.

۳ ـ **«وانّه هو اَضْحَکَ و اَبْکی. و انّه هوامات و اَحْییٰ»** و **«و انّه هو اغنی و اَقْنی»**.[3]

در این آیات شریفه **«اضحَکَ»**، **«ابکی»**، **«اَمات»**، **«اَحْیی»** **«اغنی»** و **«اَقْنیٰ»** به منزلهٔ لازم گرفته شده و برای آنها مفعول نیامده.

۴ ـ **«ویعذّب المنافقین اِنْ شاءَ او یتوب علیهم»**.[4]

در این آیهٔ شریفه مفعول **«شاء»** حذف شده.

۵ ـ **«لینذر بأساْ شدیداً من لَدُنْهُ»**.[5] **«الّذین کفروا»** مفعول **«لینذر»** بوده و حذف گردیده.

۶ ـ **«اَلا اِنَّهُمْ هُمُ السُّفهاء ولکن لایعلمون»**[6] که **«انّهم سفهاءِ»** مفعول **«لایعلمون»** حذف گردیده.

---

۱ ـ حمد / ۵.

۲ ـ عبس / ۹.

۳ ـ نجم آیات / ۴۳، ۴۴ و ۴۸.

۴ ـ احزاب / ۲۴.

۵ ـ کهف / ۲.

٦ ـ بقره / ۱۳.

۷ ـ **«ونحن اقرب الیه منکم ولکن لاتُبْصِرون».**[۱]

۸ ـ **«فَمَنْ لَمْ یَجِدْفصیام شَهْرَین».**[۲]

۹ ـ **«فَمَنْ لَمْ یَسْتطعْ فاطعام ستّین».**[۳]

۱۰ ـ **«الدّنیا تَغُرّ وتَضُرّ وتمرّ».**[۴]

۱۱ ـ **«واذا رأیت ثَمّ رایت نعیماً ومُلْکاکبیراً».**[۵]

اکثر افعالی که چون **«یعلمون»**، **«یعقلون»**، **«یفقهون»**، **«یشکرون»**، **«یکفرون»** و ... در پایان آیات ذکر شده و بدون مفعول آمده می‌توان آنها را نازل منزلهٔ لازم گرفت. در حالی که کنایه از همان فعل باشد با مفعول ویژه.[۶]

تقدیم المفعول و نحوه

«(وتقدیم مفعوله) ای مفعول الفعل (ونحوه) ای نحو المفعول من الجار والمجرور والظرف والحال وما اَشْبه ذلک (علیه) ای علی الفعل (لرد الخطأ فی التعیین)».

تقدیم مفعول و مانند آن بر فعل

و تقدیم مفعول فعل و مانند آن از قبیل جار و مجرور، ظرف، حال و ... بر فعل، برای بازگرداندن مخاطب از اشتباه در تعیین مفعول است.

«ما اشبه ذلک» آنچه شبیه اینهاست؛ چون: تمیز و استثناء.

«(کقولک: «زیداً عرفت» لمن اعتقد انّک عرفت انساناً) واصاب فی ذلک (و) اعتقد (انّه غیر زید) واخطأفیه (و تقول لتأکید) ای تأکید هذا الرّد: «زیداً عرفت» (لاغیره)».

مانند سخن تو: **«زیداً عرفت»** که **«زید»** را مقدم داشته‌ای و می‌گویی به کسی که باور دارد تو انسانی را شناخته‌ای؛ و این باور وی درست است. و می‌اندیشد که او غیر زید است

---

۱ ـ واقعه / ۸۵.

۲ ـ مجادله / ۴.

۳ ـ مجادله / ۴.

۴ ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۴۰۷.

۵ ـ انسان / ۲۰.

۶ ـ نگاه کنید به: «مفتاح‌العلوم»، ص ۹۹.

و این اندیشه‌اش نابجاست. و برای تأکید این ردّ می‌گویی: «**زیداً عرفت لاغیره**».

«**فی ذلک**»: در آن اعتقاد.

«**واخطأ فیه**»: در آن اعتقاد.

«**وقد یکون ایضاً لردّ الخطأ فی‌الاشتراک، کقولک: «زیداً عرفت» لمن اعتقد انّک عرفت زیداً وعمراً، وتقول: لتأکیده: «زیداً عرفت وحده».**

و گاهی تقدیم مفعول برفعل برای برگرداندن اشتباه در اشتراک مفعول است. مثل: «**زیداً عرفت**» که بگویی در برابر کسی که باور دارد تو زید و عمرو را شناخته‌ای. و در هنگام تأکید این ردّ می‌گویی: «**زیداً عرفت وحده**».

«**وکذا فی نحو: «زیداً اکرم»، و«عمراً لاتکرم»امراً ونهیاً، فکان الاحسن اَنْ یقول لافادة الاختصاص**».

همین گونه برای ردّ اشتباه در اشتراک است «**زیداً اکرم**» و «**عمراً لاتکرم**» در امر و نهی.

پس بهتر بود که مصنّف به جای «**لردّ الخطاء فی التعیین**» بگوید: «**لافادة الاختصاص**».

توضیح:

حصر به اعتبار توهم و پندار مخاطب سه گونه است:

۱ ـ قلب.

۲ ـ افراد.

۳ ـ تعیین.

اگر مخاطب پنداشته مَنْ غیر زید را شناخته‌ام نه زید را؛ می‌گویم: «**زیداً عرفت**» و با تقدیم زید، او را از اشتباه در تعیین مفعول باز می‌دارم. و سخن را با «**لاغیره**» تأکید می‌کنم. آنگاه این، «**قصر قلب**» است.

و اگر مخاطب می‌اندیشیده که من زید و عمرو را شناخته‌ام؛ من برای بازگرداندن وی از خطای در اشتراک می‌گویم: «**زیداً عرفت**» و آن را با «**وحده**» تأکید می‌کنم. و این، «**قصر افراد**» است.

و اگر تردید دارد که من زید را شناخته‌ام یا عمرو را، من با گفتن: **«زیداً عرفت»** مفعول را مشخص می‌کنم. و این، «قصر تعیین» است.

مصنّف گفت: **«لردّ الخطاء فی‌التعیین»** و این تنها «قصر قلب» را فرا می‌گیرد. و اگر می‌گفت: **«لافادة الاختصاص»** هر سه قصر را در بر می‌گرفت.[1]

از سوی دیگر **«لرد الخطاء فی‌التعیین»** شامل **«زیداً اکرم»** و **«عمراً لاتکرم»** نمی‌شود؛ چون این دو؛ انشاء است و حکمی در آن نیست تا با خطا و ردّ خطا سازگار باشد.

و اگر گفته بود: **«لافادة الاختصاص»** تقدیم مفعول در انشاآت را فرا می‌گرفت.

«(ولذلک) ای ولانّ التقدیم لردّ الخطاء فی تعیین المفعول مع‌الاصابة فی‌اعتقاد وقوع الفعل علی مفعول ما (لایقال: «ما زیداً ضربت ولاغیره)».

و نمی‌گوییم: **«ما زیداً ضربت ولاغیره»** و چون تقدیم، برای برگرداندن خطای کسی است که در تعیین مفعول دچار اشتباه شده ولی درست اندیشیده که فعل بر مفعولی واقع گردیده.

«علی مفعولٍ ما» یعنی: اجمالاً و به طور سربسته می‌داند که فعل بر مفعولی واقع شده.

«الاصابه»: درست اندیشیدن، صحیح بودن.

«لانّ التقدیم یدلّ علی وقوع الضرب علی غیر زید تحقیقاً لمعنی الاختصاص وقولک: «ولاغیره» ینفی ذلک، فیکون مفهوم التقدیم مناقضاً لمنطوق «لاغیره»».

چون که تقدیم بر واقع شدن ضرب بر غیر زید دلالت می‌کند تا معنی اختصاص تحقّق یابد و شکل گیرد. ولی قول شما **«لاغیره»** وقوع ضرب بر غیر زید را نفی می‌کند.

بنابراین، مفهوم تقدیم با منطوق **«لاغیره»** تناقض پیدا می‌کند.

«ینفی ذلک» یعنی: نفی می‌کند وقوع بر غیر زید را.

«نعم لوکان التقدیم لغرضٍ آخر غیر التخصیص جاز «ما زیداً ضربت ولاغیره» وکذا «زیداً ضربت وغیره»».

آری! اگر تقدیم، انگیزه‌ای غیر تخصیص داشته باشد می‌توانیم بگوییم: **«ما زیداً ضربت ولاغیره»** و همین طور می‌توانیم بگوییم: **«زیداً ضربت و غیره»**.

---

[1] ـ مصنّف گفت: **«لرّد الخطاء فی‌التعیین»** و این تنها قصر قلب را فرا می‌گیرد لیکن شارح **«لرّد الخطاء فی‌الاشتراک»** را بر آن افزود تا شامل قصر افراد هم بشود.

به سخن دیگر: اگر تقدیم مثلاً برای اهمیّت باشد، مفهوم تقدیم با منطوق «**لاغیره**» و «**غیره**» تناقض ندارد.

«(ولاما زیداً ضربت ولکن اکرمته) لانّ مبنی الکلام لیس علی اَنّ الخطأ واقع فی الفعل بانّه الضرب حتی تردّه الی الصواب بانّه الاکرام، واِنّما الخطأ فی تعیین المضروب فالصواب ولکن عمراً».

و گفته نمی‌شود: «**زیداً ضربت ولکن اکرمته**»؛ چون اساس سخن برای ردّ اشتباه در فعل نبوده؛ بدین شیوه که: مخاطب باور به ضرب داشته و شما باور وی را به اکرام بازگردانید؛ بلکه اشتباه تنها در مشخّص کردن مضروب بوده. بنابراین صحیح «**ما زیداً ضربت ولکن عمراً**» است.

به تعبیر دیگر: «**ما زیداً ضربت**» هنگامی گفته می‌شود که اصل فعل، قطعی و اشتباه در مفعول، یعنی: مضروب باشد.

«**حتّی تردّه**» تا این که تو مخاطب را برگردانی.

«**تعیین مضروب**» در حقیقت همان تعیین مفعول است.

«(وَامّا نحو: «زیداً عرفته» فتأکید اِنْ قدّر) الفعل المحذوف (المفسَّر) بالفعل المذکور (قبل المنصوب) ای عرفت زیداً عرفته (والّا) ای واِنْ لم یقدّر المفسّر قبل المنصوب بل بعده (فتخصیص) ای «زیداً عرفت عرفته» لانّ المحذوف المقدّر کالمذکور، فالتقدیم علیه کالتقدیم علی المذکور فی افادة الاختصاص».

امّا تقدیم مفعول در مثل «**زیداً عرفته**» برای تأکید است اگر فعل محذوف تفسیر شده به فعل مذکور قبل از منصوب در تقدیر گرفته شود؛ بدین شکل: «**عرفت زیداً عرفته**». و اگر قبل از منصوب در تقدیر گرفته نشود تخصیص را می‌رساند؛ بدین شیوه: «**زیداً عرفت عرفته**»؛ چون محذوف مقدّر نیز مانند مذکور است.

مقصود از «**وَامّا نحو: زیداً عرفته**» جاهایی است که فعل به ضمیر مفعول متصل شده باشد.

«**مفسَّر**» ـ بفتح سین ـ به معنی تفسیر شده.

«کما فی بسم‌اللّه، فنحو: «زیداً عرفته» محتمل للمعنیین: التخصیص والتأکید. فالرجوع فی التعیین اِلی القرائن».

مانند: **«بسم‌اللّه الرحمن الرحیم»** که مقدّر در آن مؤخّر فرض می‌شود؛ (مثلاً می‌گوییم: **«بسم‌اللّه اقرأ»**) برای افادهٔ اختصاص.

بنابراین، در مثل **«زیداً عرفته»** دو احتمال وجود دارد:

۱ ـ تخصیص.

۲ ـ تأکید.

و با توجّه به قرائن، مشخص می‌شود که برای تأکید است یا تخصیص.

«وعند قیام القرینة علی انّه للتخصیص یکون اوکد من قولنا «زیداً عرفت» لما فیه من التکرار».

و هنگامی که قرینه بر اختصاص در **«زیداً عرفته»** قیام کند تأکیدش بیشتر از **«زیداً عرفت»** خواهد بود؛ زیرا در **«زیداً عرفته»** فعل و اسناد تکرار شده، **«عرفت»** یک بار در لفظ، آمده و یک بار در تقدیر.[1]

«وفی بعض النسخ (وامّا نحو: «وامّا ثمود فهدیناهم»[2] فلایفید اِلّا التخصیص) لامتناع اَنْ یقدّر الفعل مقدّماً، نحو: «اَمّا فهدیناثمود» لالتزامهم وجود فاصل بین اَمّا والفاء، بل التقدیر «اَمّا ثمود فهدینا فهدیناهم» بتقدیم المفعول».

و در برخی از نسخه‌ها آمده: تقدیم در **«اَمّا ثمود فهدیناهم»** تنها برای تخصیص است؛ زیرا نمی‌توان فعل را مقدم در تقدیر گرفت، بدین شکل: **«امّا فهدینا ثمود»**؛ چون نحوی‌ها ملتزم شده‌اند که: باید بین **«امّا»** و **«فاء»** فاصله شود. بدین ترتیب، تقدیر چنین می‌شود: **«اَمّا ثمود فهدینا فهدیناهم»** با تقدیم مفعول.

«فی‌بعض النُسخ» بیانگراین است که: قسمت مذکور در بعضی از نسخه‌های متن نبوده.

«ثمود» نام قبیلهٔ بت‌پرستی است از تبار عرب، که صالح ـ علیه‌السّلام ـ برایشان

---

۱ ـ این نکته گفتنی است که: تنها علمای بلاغت اجازه می‌دهند که در مثل **«زیدا عرفته»** مقدر، مؤخر باشد نه نحویین. ابن هشام گفته: **«القیاس اَنْ یقدر الشَیء فی‌مکانه الاصلی لئلایخالف الاصل من وجهی الحذف ووضع الشیء فی‌غیر محلّه فیجب ان یقدر المفسَّر فی‌نحو زیدا رایته مقدّما علیه. و جوز البیانیّون تقدیره مؤخرا عنه و قالوا: اِنّه یفید الاختصاص حینئذ ولیس کما توهّموا».** «مغنی»، باب پنجم، ص ۳۲۲.

۲ ـ فصّلت /۱۷.

برانگیخته شده. و در ابتدا **«ثمود»** اسم یکی از نوادگان حضرت‌نوح ـ علیه‌السّلام ـ بوده.[۱]

«لامتناع اَنْ یقدر الفعل مقدماً» زیرا ممتنع است که فعل مقدّم در تقدیر گرفته شود؛ چون در آن صورت بین **«امّا»** و **«فاء»** فاصله نمی‌شود، با این که علمای نحو گفته‌اند: باید بین **«امّا»** و **«فاء»** یکی از این شش چیز فاصله شود:

۱ ـ مبتدا ۲ ـ خبر ۳ ـ جمله شرطیّه ۴ ـ اسم منصوب لفظاً یا محلاً ۵ ـ اسمی که معمول محذوف است و به ما بعد فاء تفسیر می‌گردد. ٦ ـ ظرف معمول اَمّا.[۲]

«وفی کون هذا التقدیم للتخصیص نظر؛ لانّه یکون مع‌الجهل بثبوت اصل الفعل کما اِذا جاءک زیدٌ وعمرو ثم سألک سائل ما فعلت بهما، فتقول: «اَمّا زیداً فضربته واَما عمراً فاکرمته».

و در این که تقدیم **«ثمود»** برای تخصیص باشد، نظر هست؛ زیرا این تقدیم همراه با جهل به ثبوت اصل فعل است. مانند هنگامی که زید و عمرو پیش شما بیایند و پرسنده‌ای بپرسد: با آنها چه کردی؟ و شما بگویید: **«امّا زیداً فضربته واَمّا عمراً فاکرمته»**.

شرح:

در آیهٔ شریفهٔ **«امّا ثمود فهدیناهم»**، «ثمود» در حالی بر فعل مقدم گشته که ثبوت اصل فعل برای شنونده شناخته نشده. یعنی: هنگامی که می‌شنود **«امّا ثمود»** هنوز نمی‌داند اصل فعل چیست و مقدّم آوردن مفعول، هنگامی افادهٔ تخصیص می‌کند که شنونده کاملاً به ثبوت فعل آگاهی داشته باشد، و تنها در مفعول، دچار تردید یا اشتباه شده باشد.

سپس شارح، برای تقدیم با جهل به ثبوت فعل مثل زده به این که: زید و عمرو نزد شما می‌آیند و کسی از رفتار شما با ایشان می‌پرسد.

آنگاه می‌گویید: **«امّا زیداً فضربته وامّا عمراً فاکرمته»**. در این جا شما «زید» و «عمرو»

---

۱ ـ نگاه کنید به «المیزان»، ج ۱۰، ص ۳۲۹. «الاتقان فی‌علوم‌القرآن»، ج ۴، ص ۸۳. «فهرست ابن ندیم»، ص ۴۹۸. «قاموس قرآن»، ج ۲ ـ ۱، ص ۳۱۴ «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۱۰۷ «غیاث اللغات»، ص ۲۴۱. «عیون‌الانباء»، ج ۲، ص ۱۸.

۲ ـ «مغنی» باب اوّل، ص ۳۰.

را مقدّم داشته‌اید با این که شنونده به اصل فعل جاهل است و از آن خبر ندارد. و بی تردید این تقدیم، افادهٔ حصر نمی‌کند.

این دلیلی بود که شارح آورد تا بگوید: تقدیم **«ثمود»**، مفید حصر نیست.

دو دلیل دیگر نیز می‌توان بر آن افزود:

۱ ـ این تقدیم برای اصلاح ترکیب و ضرورت فاصلهٔ بین **«امّا»** و **«فاء»** آمده. و تقدیمی مفید حصر است که انگیزهٔ نحوی نداشته باشد و برای اصلاح ترکیب نیاید.

۲ ـ حصر در این آیه معقول نیست؛ چون خداوند ـ متعال ـ نمی‌خواهند بفرمایند «ما تنها **«ثمود»** را هدایت کردیم» در برابر کسانی که پندار اشتراک در هدایت **«ثمود»** با دیگران را داشته‌اند یا در برابر کسانی که می‌پنداشته‌اند خداوند دیگران را هدایت کرده نه **«ثمود»** را؛ بلکه خداوند ـ متعال ـ می‌خواهند وقوع هدایت را بر آنها اثبات کنند.

«لانّه یکون» یعنی: آن تقدیم.

«فتأمل» اشاره به دو وجهی است که در پایان آمد.

«(وکذلک) ای ومثل «زیداً عرفت» فی‌افادة الاختصاص (قولک: بزید مررت) فی‌المفعول بواسطة، لمن اعتقد اِنّک مررت بانسان وانّه غیر زید».

و همانند **«زیداً عرفت»** افادهٔ اختصاص می‌کند **«بزید مررت»** در مفعول به واسطه. هنگامی که گفته شود در برابر کسی که باور کرده شما به انسانی برخورد کرده‌اید، لیکن آن زید نبوده.

باید به عبارت شارح بیفزاییم: و این سخن گفته می‌شود در برابر کسی که باورش هم برخورد به زید بوده و هم به عمرو با هم و ما برای زدودن اعتقاد به اشتراک او می‌گوییم: **«بزید مررت»**.

«وکذلک «یومَ الجمعة سرت»، و«فی‌المسجد صلّیت»، و«تأدیباً ضربته»، و«ماشیاً حججت».

و همین گونه تقدیم در مثالهای زیرین مفید حصر است:

«یوم الجمعة سرت»، **«یومَ الجمعه»** ظرف زمان است و تقدیم آن بر **«سرت»** افادهٔ حصر می‌کند، در برابر کسی که پنداشته سیر در چند روز یا غیر روز جمعه بوده.

«فی‌المسجد صلّیت»، **«فی‌المسجد»** ظرف مکان است و تقدیم آن، حصر را می‌رساند.

«تأدیباً ضربته»، **«تأدیباً»** مفعولٌ لاجله است و برای افادهٔ حصر مقدّم شده.

«ماشیاً حججت» یعنی: پیاده حج به جا آوردم. **«ماشیاً»** حال و تقدیم آن نشانگر تخصیص است.

«(والتخصیص لازم للتقدیم غالباً) ای لاینفک عن تقدیم المفعول ونحوه فی‌اکثر الصور بشهادة الاستقراء وحکم الذوق».

و تخصیص غالباً لازمهٔ تقدیم است؛ یعنی: در بیشتر صورتها تخصیص از تقدیم مفعول و مانند آن جدا نمی‌شود به‌گواهی استقراء و حکم ذوق.

«استقرا» در لغت به معنی کاویدن، جستجو، بررسی و وارسی کردن و به دنبال دهکده و آبادی گشتن است. و در اصطلاح اهل منطق، «حکمی ایجابی یا سلبی بود بر امری به سبب حصول آن حکم در جزئیات آن امر کلی».[۱]

«وحکم ذَوْق» یعنی: پسند سلیقه و استعداد ادبی.

«وانّما قال: غالباً؛ لانّ اللزوم الکلّی غیر متحقق. اِذ التقدیم قدیکون لاغراض اُخر کمجرّد الاهتمام، والتبرک، والاستلذاذ، وموافقة کلام السامع، وضرورة الشعر، ورعایة السجع والفاصلة، ونحو ذلک».

مصنّف گفت: **«والتخصیص لازم للتقدیم غالباً»** و به طور مطلق نگفت: **«والتخصیص لازم للتقدیم»**؛ چون لزوم کلّی و پیوسته ثابت نشده؛ زیرا تقدیم گاهی برای هدفهای دیگری (غیر تخصیص) می‌آید چون:

۱ ـ تنها برای اهتمام مانند: **«القرآن قرأتُ»**.

۲ ـ برای برکت جویی مثل: **«علیّاً زُرْتُ»**.

۳ ـ برای لذیذ شمردن و لذّت بری، چون: **«الحبیبَ قَبَلتُ»**.

۴ ـ هماهنگی با سخن شنونده مثلاً می‌گوییم: **«زیداً ضربت»** در پاسخ به **«أَزیداً ضربتَ؟»**.

---

۱ ـ «اساس الاقتباس»، ص ۳۳۱.

«استقراء ـ چنانکه گفته شد ـ عبارت است از: هر استدلالی که ما را از خاص به سوی عام رهبری کند. بنابراین، فرقی ندارد که این نتیجه گیری علمی براساس مشاهده باشد یا براساس تجربه». «مبانی منطقی استقراء»، ص ۸. و نگاه کنید به: «تعریفات جرجانی»، ص ۷.

«کلمهٔ «استقراء» در اصل لغت به معنی قریه پیمایی (دیه گردی) می‌باشد. و در منطق، عبارت است از: اثبات حکمی که بر جزئیاتی، تصفح شده ثابت است برای کلی آن جزئیات». «رهبر خرد»، ص ۲۴۶.

۵ - ضرورت شعری، دسوقی مثل زده به:

سریعٌ الی ابـن العـم یـلطم وجـهه   ولیس اِلی داعـی النـداء بسـریع

٦ - برای نگهبانی از سجع، همچون: «**بربّ الکعبة فـزت والبـیت زرت والحَـجَر استَلَمْتُ**».

۷ - برای پاسداری از فاصله، همانند آیات چندی که ذکر خواهد شد.

۸ - «**نحو ذلک**» برای شتاب در شادمان کردن، بسان «**بالحج فُزْتَ**». برای شتاب در غمگین ساختن، مانند: «**موتاً یلقی ابوک**».

«قال اللّه - تعالی -: خذوه فغُلُّوهُ، ثُم الجحیم صَلّوهُ، ثُمَّ فی سلسلةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذراعاً فاسْلُکُوهُ».[1]

یعنی: بگیریدش و ببندیدش و سپس به جهنّم در اندازیدش، آنگاه در زنجیری به درازای هفتاد ذراع در بندش کنید.

«**فَغُلُّوهُ**»: در بند کنید، به قید بکشید.[2]

«**جحیم**»: آتش شعله وَرْ و یکی از نامهای جهنّم.[3]

«**صلّوه**»: در آتش بیندازید او را.[4]

«**سلسلة**»: زنجیر.[5]

«**ذرع**» و «**ذراع**»، نام عضو معروف است. و «**ذرع**» آنچه با ذراع پیموده می‌شود.[6]

«**فاسلُکوه**»: در بند کنید.

در این آیات کریمه «**الجحیم**» و «**فی سلسلةٍ**» بر «**صلّوه**» و بر «**فاسلکوه**» مقدّم شده برای نگهبانی فاصلهٔ آیات کریمه که همه با «**هاء**» پایان یافته.

وقال: «واِنّ علیکم لحافظین» وقال: «فامّا الیتیم فلاتقهر، وامّا السّائل فلاتنهر» وقال:

---

۱ - الحاقة / ۳۲ - ۳۰.

۲ - «**فالغُلُّ مختصٌ بما یُقَیِّدُ به فَیُجْعَلُ الاعضاءِ وسطه. وجمعه اغلال**». «مفردات راغب»، ۳٦۳.

۳ - «**هواسم من اسماء جهنّم. واصله ما اشتّدلهبه من النیران**» «نهایهٔ ابن‌اثیر»، ج ۱، ص ۲۴۱.

۴ - «**اصل الصَّلیْ لایقاد النار**». «مفردات راغب»، ص ۲۸۵.

۵ - «**وشیْ مسلسل: متصل بعضه ببعض. ومنه سـلسلة الحـدید وسـلسلة الحـدیث**». «مجمع البحرین»، ج ٦-۵، ص ۳۹۹.

٦ - «**الذراع: العضوالمعروف ویُعَبَّرُبه عن المذروع: ای الممسوح بالذِّراع**» «مفردات راغب»، ص ۱۷۸.

«وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون».

و فرموده: **«واِنَّ علیکم لحافظین»**[۱] در این آیهٔ شریفه **«علیکم»** که خبر **«اِنَّ»** است برای پاسداری از فاصله بر اسم آن مقدّم شده.

این آیهٔ شریفه، از قلمرو مفعول نیست و نظیر بحث ماست نه مثال.

و فرموده: **«فامّا الیتیمَ فَلاٰتَقْهَرْ واَمّا السٰائلَ فَلاٰتَنْهَرْ».**[۲] یعنی: «بی پدر را میازار و چیز خواه را مران».

در این دو آیهٔ شریفه **«یتیم»** و **«سائل»** برای رعایت **قانون فاصلهٔ** بین **«امّا»** و **«فاء»** و پاسداری از سجع، مقدم شده.

«فلاتَقْهَرْ»: به زیر سلطه مکش.[۳]

«فلاتنهر»: آزرده مکن، مران، زجرمده.[۴]

و فرموده: **«وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون».**

در این آیهٔ شریفه **«انفسهم»** که مفعول **«یظلمون»** است برای پاسداری از فاصله مقدم شده.[۵]

«اِلی غیر ذلک ممّا لایحسن فیه اعتبار التخصیص عند من له معرفةٌ باسالیب الکلام».

و نمونه‌های دیگر از جاهایی که اعتبار تخصیص در آن جاها نیکو نیست پیش کسی که به شیوه‌های سخن آشناست.

«(ولهذا) ای ولانّ التخصیص لازم للتقدیم غالباً (یقال فی «ایّاک نعبد وایّاک نستعین» معناه نخصّک بالعبادة والاستعانة) بمعنی نجعلک من بین الموجودات مخصوصاً بذلک، لانعبد ولانستعین غیرک».

---

۱ ـ انفطار / ۱۰.

۲ ـ ضحی / ۹ و ۱۰.

۳ ـ **«القَهْرُ: الغلبة؛ قَهَرَه کَمَنَعَهُ».** «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ۲۰۱. **«فامّا الیتیم فلاتَقْهَرْ»** یتیم را ذلیل و بیچاره مکن. «قاموس قرآن»، ج ۶، ص ۴۳.

۴ ـ **«والنّهْرُ والانتهار: الزّجر بمغالظةٍ، یقال: نَهَرَه وانْتَهَره».** «مفردات راغب»، ص ۵۰۷.

۵ ـ و **«لکن کانوا انفسهم یظلمون»** در آیات چندی آمده:

بقره / ۵۷. اعراف / ۱۶۰. توبه / ۷۰. نحل / ۳۳. نحل / ۱۱۸. عنکبوت / ۴۰. روم / ۹.

و در آیهٔ ۴۴ یونس آمده: **«ولکن النّاس انفسهم یظلمون».** و در آیه ۱۷۷ سورهٔ اعراف آمده: **«وانفسهم کانوا یظلمون».**

و برای این که تخصیص غالباً لازمهٔ تقدیم است معنی **«ایّاک نعبد وایّاک نستعین»**. چنین می‌شود: تو را ویژهٔ پرستش و کمک جویی می‌سازیم. یعنی: در بین همهٔ موجودات، تو را مخصوص عبادت و استعانت قرار می‌دهیم. و نمی‌ستاییم غیر تو را و کمک نمی‌جوییم از غیر تو.

«باء» در **«نخصّک بالعبادة»** بر سر مقصور در آمده؛ یعنی: عبادت و استعانت را ویژهٔ تو می‌سازیم.

«بذلک» یعنی: به عبادت و استعانت.

«لانعبد ولانستعین غیرک» تفسیری است برای حصر حقیقی در تقدیم **«ایّاک»** بر **«نعبد ونستعین»**.

«(وفی «لالی‌اللّه تُحشرون» معناه: الیه تحشرون لاالِی غیره)».

و در **«لالی اللّه تحشرون»**[1] گفته‌اند: تقدیم **«الی‌اللّه»** بر **«تحشرون»** افادهٔ حصر می‌کند. یعنی: تنها به سوی او (نه غیر او) محشور می‌شوید.

«(ویفید) التقدیم (فی‌الجمیع) ای جمیع صورالتخصیص (وراء التخصیص) ای بَعْدَه (اهتماماً بالمقدّم)؛ لانهم یقدمون الّذی شأنه اهم، وهُمْ ببیانه اعنی».

و تقدیم، در همه جاهایی که برای تخصیص می‌آید بعد از تخصیص، اهمیّت دادن به آنچه مقدّم شده را نیز می‌فهماند؛ چون بلیغان پیش می‌آورند چیزی را که جایگاه مهمتری دارد و آنان به بیان آن توجّه بیشتری دارند.

مصنّف **«وراءَ التخصیص»** آورد و شارح آن را به **«بعد»** تفسیر کرد تا دانسته شود: **«تخصیص»** مقصود است و **«اهتمام»**، به تبع آن فهمیده می‌شود.

مقصود از **«انّهم»** و **«هم»** بُلَغاء هستند.

«(ولهذا یقدر) المحذوف (فی «بسم‌اللّه» مؤخراً) ای بسم‌اللّه افعل کذا، لیفید مع‌الاختصاص الاهتمام؛ لانّ المشرکین کانوایبدؤن باسماء آلهتم، فیقولون: باسم اللاّت، باسم العُزّی» فَقَصَدَ المُوَحِّدُ تخصیص اسم‌اللّه بالابتداء للاهتمام والرّد علیهم».

و برای همین که تقدیم، علاوه بر تخصیص، اهمیّت را نیز می‌رساند، محذوف

---

۱ ـ آل عمران /۱۵۸. و در چندین آیه **«الیه تُحْشَرون»** آمده. و در آیهٔ ۳۸ سورهٔ انعام **«الی ربّهم یحشرون»** آمده. و در آیهٔ ۳۶ سورهٔ انفال **«اِلی جهنّم یحشرون»**.

(متعلق جارو مجرور) در بسم‌اللّه (باسمه تعالی و بسم‌اللّه الرحمنّ الرحیّم) مؤخر در تقدیر گرفته می‌شود. بدین شیوه: **بسم‌اللّه افعل کذا.** تا اضافه بر تخصیص، **اهمیّت را هم** بفهماند.[1]

چون شرک پیشگان با نام خدا یا نشان آغاز می‌کردند و می‌گفتند:

«باسم اللاّت وباسم العزّی»، آنگاه یکتاپرست خواسته اختصاص دهد آغاز کردن را به نام خداوند ـ متعال ـ، برای اهمیّت دادن و بازگرداندن آنها از خطا.

«لات»[2] و **«عُزّی»**[3] دوبت بسیار مشهور بت‌پرستان عرب بوده.

در **«تخصیص اسم‌اللّه بالابتداء»** «باء» بر سر مقصور در آمده.[4] بنابراین معنی چنین می‌شود: تخصیص ابتدا به نام خداوند متعال.

«والرّد علیهم»: بازگرداندن آن مشرکین از خطا.

اگر مشرکین می‌پنداشته‌اند که: ابتدا کردن، ویژهٔ نام **«لات»** و **«عُزّی»** است؛ این، «قصر قلب» می‌شود.

و اگر بر این باور بوده‌اند که: ابتدا کردن، ویژهٔ نام آنها و غیر آنهاست؛ آنگاه «قصر افراد» می‌گردد.

«(وُورد اقرأ باسم ربّک)؛ یعنی: لوکان التقدیم مفیداً للاختصاص والاهتمام لوجب اَنْ یؤخرالفعل و یقدم «باسم ربّک»؛ لانّ کلام‌اللّه ـ تعالی ـ احق برعایة ماتجب رعایته».

و **«اقرأ باسم ربّک»**[5] به عنوان اشکال آورده شده؛ یعنی: اگر تقدیم، مفید اختصاص و اهمیّت است، بی‌تردید می‌بایست فعل مؤخّر شود و **«باسم ربّک»** مقدّم؛ چون کلام

---

۱ ـ زمخشری گفته: **«فَاِنْ قلت: لم قَدَرْتَ المحذوف متأخرا؟ قلت: لانّ الاهم من الفعل و المتعلق به؛ لانّهم کانوایبدؤن باسماء آلهتم فیقولون: باسم اللات. باسم العزّی فوجب اَنْ یقصدالموحّد معنی اختصاص اسم‌اللّه ـ عزوجل ـ بالابتداء. وذلک بتقدیمه وتأخیر الفعل کما فعل فی‌قوله: «ایّاک نعبد» حیث صرّح بتقدیم الاسم ارادةً للاختصاص والدلیل علیه قوله: «بسم‌اللّه مجراها ومُرساها»**. کشاف، ج ۱، ص ۲۹.

۲ ـ نگاه کنید به: الاصنام، ص ۱٦ و ۱۷.

۳ ـ «الاصنام»، ص ۲۷ ـ ۱۷. نام این دوبت در قرآن شریف نیز آمده: **«افرأیتم اللاّت والعُزّی»**. نجم / ۱۹. و نگاه کنید به: «قاموس قرآن»، ج ۴، ص ۳۴۴ ـ ۳۴۱ و «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۴، ص ۸۴. و «کشّاف»، ج ۴، ص ۴۲۲. و «المیزان»، ج ۱۹، ص ۳۸. و «تفسیرجوامع الجامع»، ص ۴٦۹.

۴ ـ مانند **«یختصّ برحمته من یشاء»**. بقره / ۱۰۵. که «با» برسر مقصور در آمده و معنی چنین می‌گردد: رحمت خداوند ویژه کسی است که او بخواهد.

۵ ـ علق / ۱.

خداوند شایسته‌تر است به رعایت آنچه باید رعایت کرد.

یا به سخن دیگر: می‌بایست گفته شود: **«باسم ربّک اقرأ»**.

ضمیر **«رعایته»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

«(واُجیب بانّ الاهم فیه القراءة)؛ لانّها اوّل سورة نزلت، فکان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض، واِنْ کان ذکر اللّه اهم فی نفسه، هذا جواب جاراللّه العلامة فی الکشاف».

و به این اشکال پاسخ داده شده که: **«اقرأ باسم ربّک»** اولیّن سوره‌ای است که فرود آمده. بنابراین، فرمان به خواندن، به اعتبار سورهٔ آغازین بودن اهمیّت بیشتری یافته، گرچه نام خداوند ـ متعال ـ به خودی خود اهمیّت دارد.

این پاسخ را علامهٔ زمخشری در تفسیر کشّاف آورده.[1]

شایسته بود به جای **«لانّها اوّل سورة نزلت»** بگوید: **«لاِنّها اوّل آیةٍ نزلت»**؛ چون **«اقرأ باسمِ ربّک»** در سورهٔ **«عَلَق»** است و سورهٔ **«عَلَقْ»** نخستین سورهٔ نازل شده نیست ولی **«اقرأ باسم ربّک»** نخستین آیهٔ فرود آمده است.

«هذا العارض»، یعنی: «نخستین سوره بودن». یا به تعبیر صحیح‌تر: «نخستین آیات بودن».

«(وبأنّه) ای «باسم ربّک» (متعلق باقرأ الثانی) ای هو مفعول اقرأ الّذی بعده (ومعنی) اقرأ (الاوّل اوجد القراءه) من غیر اعتبار تعدیته اِلی مقروء به، کما فی «فلان یعطی و یمنع» کذا فی المفتاح».

و پاسخ داده شده به این که: **«باسم ربّک»** متعلق به **«اقرأ»** دوّمی، یعنی: مفعول **«اقرئی»** است که بعد از آن آمده. و معنی **«اقرأ»** نخست **«اوجد القراءة»** است بدون اعتبار تعلق به **«مقروءبه»**. همانگونه که **«یعطی»** و **«یمنع»** بدون لحاظ مفعول، به کار رفته. در مفتاح العلوم چنین آمده.

توضیح:

آیات نخستین سورهٔ علق این گونه است:

---

۱ ـ زمخشری نوشته: **«فَاِنْ قُلْت: فقد قال: «اقرأ باسمِ ربّک» فقدم الفعل. قلت: هناک تقدیم الفعل اوقع؛ لانّها اوّل سورة نزلت، فکان الاَمْرُ بالقراءةِ اهم»** کشّاف، ج ۱، ص ۳۰.

«اِقْرَأ باسْمِ رَبِّکَ الّذی خَلَقَ. خَلَقَ الانسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرأ ورَبُّکَ اَلاکرَم».[۱]

برخی گفته‌اند: اگر تقدیم، مفید اختصاص و اهمیّت است، چرا **«اقرأ»** قبل از **«باسم ربّک»** آمده؟

به این اشکال دو پاسخ داده شده:

۱ ـ زمخشری در کشّاف گفته: **«اقرأ»** بر اساس اهمیّت عارضی خواندن مقدّم شده.[۲]

۲ ـ سکاکی در مفتاح العلوم گفته: **«اقرأ»** در **«باسم ربّک»** به منزلهٔ لازم گرفته شده بدون اعتبار تعلق به **«مقروءٌ به»** و **«باسم ربّک»** متعلق به **«اقرأ»** دوّمی است که در آغاز آیه سوم آمده.[۳]

«مقروء»: خوانده شده.

«مقروءبه»: چیزی که با استعانت از آن، قرائت می‌شود مثل **«اسم ربّک»**.

برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: **«مقروءٌ به»** در اینجا به معنی **«مقروء»** است.

تقدیم بعض المعمولات علی بعض

«(وتقدیم بعض معمولاته) ای معمولات الفعل (علی بعض لانّ اصله) ای اصل ذلک البعض (التقدیم) علی البعض الآخر (ولامقتضی للعدول عنه) ای عن الاصل (کالفاعل فی‌نحو «ضرب زید عمراً»)؛ لانّه عمدةٌ فی‌الکلام وحقه اَنْ یلی‌الفعل».

و مقدّم داشتن برخی از معمولهای فعل بر بعضی دیگر، برای این است که: اصل در آن بعض، تقدیم بر بعض دیگر است. و انگیزه‌ای برای برگشت از اصل نیست؛ مانند فاعل در مثل **«ضرب زید عمراً»**؛ چون فاعل، عمدهٔ در سخن و حق آن در کنار فعل در آمدن است.

«وانّما قال فی‌نحو «ضَرَبَ زید عمراً»، لانّ فی‌نحو «ضرب زیداً غلامُهُ» مقتضیا للعدول عن الأصل».

---

۱ ـ علق / آیات ۳ ـ ۱.

۲ ـ کشّاف، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

۳ ـ مفتاح‌العلوم، ص ۱۰۲.

مصنّف گفت: مانند فاعل در مثل **«ضرب زید عمراً»**؛ زیرا در مثل **«ضرب زیداً غلامُهُ»**، انگیزه برای برگشت از اصل وجود دارد و آن، اتصال ضمیر مفعول، به فاعل است. در چنین جاهایی اگر فاعل مقدّم گردد عود ضمیر به متأخر لفظاً و رتبةً می‌شود.

«والمفعول الاوّل فی‌نحو «اعطیت زیداً درهماً») فانَّ اصله التقدیم لمافیه من معنی الفاعلیة، وهوانّه عاطٍ ای آخذ للعطاء».

و مانند مفعول اوّل در مثل **«اعطیت زیداً درهماً»**؛ چون بی‌تردید اصل آن مقدم آوردن است برای معنای فاعلی که دارد. و این معنای فاعلی، گیرندگی عطاست.

نیکو بود مفعول اوّل باب **«علمت»** را نیز اضافه می‌کرد؛ چون مفعول اوّل باب **«علمت»** در حقیقت مبتداست.

ضمیر **«اصله»** و **«فیه»** به **«مفعول اول»** باز می‌گردد.

«(او لانّ ذکره) ای ذکر ذلک البعض الّذی یقدم (اهم)».

یا برخی از معمولها بر برخی دیگر مقدم داشته می‌شود؛ زیرا ذکر آن بعض اهمیّت بیشتری دارد.

«جَعَلَ الاَهمیّة ههنا قسیماً لکون الاصل التقدیم. وجَعَلَها فی‌المسندالیه شاملاً له ولغیره من الامور المقتضیة للتقدیم؛ وهو الموافق لما فی‌المفتاح، ولما ذکره الشیخ عبدالقاهر حیث قال: اِنّا لم نجدهم اعتمدوا فی‌التقدیم شیئاً یجری مجری الاصل غیر العنایة والاهتمام؛ لکن ینبغی اَنْ یفسّر وجه العنایة بشیء یعرف له معنی. وقدظَنَّ کثیرٌ من النّاس اَنه یکفی اَنْ یقال قُدّم للعنایة ولکونه اهم من غیر اَنْ یذکر من این کانت تلک العنایة وبم کان اهم».[1]

مصنّف اهمیّت را در اینجا «قسیم» اصل بودن تقدیم، قرار داد، و در باب مسندالیه اهمیّت را «مَقْسَم» و فراگیرندهٔ اصل، و موارد دیگری قرار داد، که در آن جاها انگیزه برای تقدیم وجود دارد.

و آنچه در باب مسندالیه آورده با آنچه در «مفتاح العلوم» آمده و عبارتی که «شیخ عبدالقاهر» ذکر کرده هماهنگی دارد.

---

۱ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۸۴.

شیخ عبدالقاهر گفته: ما نیافته‌ایم تکیه کنند در بحث تقدیم، به چیزی که جایگزین قاعده و قانون باشد به جز عنایت و اهتمام؛ لیکن شایسته است انگیزهٔ عنایت و اهتمام، به چیزی تفسیر گردد که معنایی برای آن شناخته شود.

ولی بسیاری از مردم پنداشته‌اند: کافی است گفته شود: مقدم شد برای عنایت و توجّه و برای این که ذکرش اهمیّت بیشتری داشت؛ بدون این که بگویند این عنایت از کجا پدید آمده و چرا اهمیّت بیشتری پیدا کرده است.

شرح:

مصنّف در این بحث (**تقدیم بعض معمولاته علی بعض**) گفت: «**لِانّ اصله التقدیم**» سپس «**او لانّ ذکره اهم**» را به دنبال آن آورد و با «او» به آن عطف کرد، و اهمیّت را قسیم اصل، قرار داد؛ لیکن در بحث مسندالیه گفت: «**وامّا تقدیمه فلکون ذکره اَهمّ، اِمّا لانّه الاصل ...**».[1]

می‌نگرید در عبارتی که در باب مسندالیه آورده، اهمیّت، مقسم و فراگیرندهٔ اصل بودن تقدیم و علتهای دیگر قرار گرفته. و آنچه در باب مسندالیه آورده با «مفتاح‌العلوم» هماهنگی دارد.[2]

یعنی: در مفتاح العلوم نیز اهمیّت مقسم و فراگیرندهٔ اصل قرار داده شده. و همین‌گونه با سخن شیخ عبدالقاهر مناسب است.[3]

ضمیر «**جَعَلَها**» به «**اهمیّت**»، و ضمیر «**له**» و «**لغیره**» به «**اصل**» بر می‌گردد.

«**وهو الموافق لما فی‌المفتاح**»: آنچه در باب مسندالیه ذکر کرده.

مقصود از ضمیر «**لم نجدهم**»، «**بلغاء**» هستند.

«**فمراد المصنّف بالاهمیّة ههنا الاهمیّة العارضة بحسب اعتناء المتکلم اوالسامع بشأنه**

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۱. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۴. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۸۵.

۲ ـ سکاکی آورده: «**والحالة المقتضیة للنوع الثالث هی‌کون العنایة بما یقدم اَتَمّ و ایراده فی‌الذکراهم و العنایة التّامة بتقدیم ما یقدم والاهتمام بشأنه نوعان: احدهما اَنْ یکون اصل الکلام فی‌ذلک هوالتقدیم وَ ...**». «مفتاح العلوم»، ص ۱۰۲.

در این سخن سکاکی دقّت کنید و ببینید که: اهمیّت را مَقْسَم و فراگیرندهٔ اصل قرار داده.

۳ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۸۴.

والاهتمام بحاله لغرضٍ من‌الاغراض (کقولک: «قتل الخارجی فلان»)؛ لانّ الاهم فی تعلُّق القتل هو الخارجی المقتول، لیتخلص الناس من شرّه».

بنابراین، مقصود مصنّف از اهمیّت در این جا، اهمیّت عارضی است به حسب توجّه گوینده یا شنونده به موقعیّت آن مقدم و اهمیّت دادن به حال آن برای انگیزه‌ای.

مثل سخن شما که می‌گویید: «**قَتَلَ الخارجیَّ فلانٌ**» در این مثال «**خارجی**» مقدم شده چون آنچه تعلق قتل به آن اهمیّت بیشتری دارد این است که «**خارجی**» کشته شده است تا مردم از شرّش رهایی یابند.

«**ههنا**» یعنی: در این بحثِ تقدیم بعضی از معمولهای فعل بر بعضی دیگر.

ضمیر «**شأنه**» و «**حاله**» به «**مقدم**»، و ضمیر «**شرّه**» به «**خارجیّ**» بر می‌گردد.[1]

«(اولانّ فی‌التأخیر اخلالاًببیان المعنی، نحو قوله ـ تعالی ـ: «وقال رجلٌ مؤمنٌ من آل فرعون یکتم ایمانه» فانّه لواُخّر) قوله (من آل فرعون عن قوله) یکتم ایمانه (لتوهّم اَنّه من صلة یکتم) ای «یکتم ایمانه من آل فرعون» (فلم یفهم اَنّه) ای ذلک الرجل کان (منهم) ای من آل فرعون».

یا بعضی از معمولهای فعل را بر بعضی دیگر مقدم می‌داریم چون اگر مؤخر کنیم تباهی در بیان معنی پدید می‌آید؛ مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«وقال رجلٌ مؤمن من آل فرعون یکتم ایمانه».[2]

بی‌تردید اگر «**مِن آل فرعون**» بعد از «**یکتم ایمانه**» می‌آمد گمان می‌شد که: «**من آل فرعون**» دنبالهٔ «**یکتم**» و وابسته به آن است. و دانسته نمی‌شد که: خود آن مرد از آل فرعون بوده.

و برخی گفته‌اند: انگیزهٔ دیگر تقدیم این است که: وصف به جار و مجرور بر وصف به جمله مقدم می‌گردد.

«والحاصل اَنّه ذکر لرجل ثلاثة اَوصافٍ، قدّم الاوّل اعنی: «مؤمن» لکونه اَشرف، ثم الثانی لِئلایَتوهَّمَ خلاف المقصود».

---

۱ ـ «**الخوارج هم‌الّذین یأخذون العُشر من غیر اذن سلطان**». «تعریفات»، ص ۴۵.

«هر کس که معتقد به مذهب خوارج باشد او را خارجی گویند». «کشّاف اصطلاحات الفنون»، ج ۱، ص ۴۴۸.

۲ ـ غافر/۲۸.

خلاصه این که: برای «رجل» سه صفت ذکر شده:

۱ ـ «مؤمن».

۲ ـ «من آل فرعون».

۳ ـ «یکتم ایمانه».

صفت اوّل مقدم شده چون اشرف است. و صفت دوم جلوتر آمده تا خلاف مقصود گمان نشود.

«(او) لانّ فی‌التأخیر اِخلالاً (بالتناسب کرعایة الفاصلة نحو: «فَاَوجَسَ فی‌نفسه خیفةً موسی») بتقدیم الجار والمجرور والمفعول علی الفاعل؛ لانّ فواصل الآی علی الالف».

یا برخی از معمولها را بر برخی از معمولهای دیگر مقدّم می‌داریم، چون اگر مؤخر کنیم هماهنگی لفظی مثل حفظ فاصله به هم می‌خورد مانند:

«فَاَوجَسَ فی‌نفسه خیفةً موسی».[1]

یعنی: «موسی در جان خویش ترسی را احساس کرد».

در این آیهٔ شریفه جارو مجرور «**فی‌نفسه**» و مفعول «**خیفةً**» بر «**موسی**» که فاعل است مقدم شده؛[2] چون فاصلهٔ آیات همه بر الف بوده.[3]

«**سیوطی**» گفته: «**فاصله**»، واژهٔ آخرین آیه است مانند قافیهٔ شعر و قرینه در سجع.

«**اوجس**»: احساس کرد، یافت، هراسان شد.[4]

«**الآی**»: جمع آیه است.[5]

---

۱ ـ طه / ٦٧.

۲ ـ و گاهی تقدیم برای رعایت سجع است مانند: تقدیم «بالحق» و «بهرون» در این عبارت: **«الحمدلله الّذی بعث بالحق عیسی وایدّ بهرون موسی».**

۳ ـ **«الفاصلة کلمة آخر الآیة کقافیة الشّعر وقرینة السجع».** «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۳۳۲.

۴ ـ **«فالوجس قالوا: هو حالةٌ تحصل مِن النّفس بعد الهاجس: لانّ الهاجِسَ مبتدأ التفکیر، ثم یکون الواجس الخاطر».** «مفردات راغب»، ص ۵۱۳.

«الوَجْسُ کالوَعد الفَزَع یقعَ فی‌القلب اوالسَمع من صَوت او غیره». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۲۵۴.

۵ ـ **«الآیة: العلامة والشخصُ وَزْنُهافَعْلَةٌاو فَعَلَةٌاو فاعِلةٌ ج آیات و آیٌ».** «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ٦۰۳

پرسش‌ها

۱ ـ غرض از ذکر فاعل و مفعول با فعل چیست؟

۲ ـ فعلی که به منزلهٔ لازم گرفته شده چند گونه است؟

۳ ـ به نظر سکاکی هنگامی که مقام خطابی باشد جمع و مفرد معرّف به لام، بر چه حمل می‌گردد؟

۴ ـ به چه انگیزه‌هایی مفعول حذف می‌شود؟

۵ ـ در چه موردی مفعول فعل مشیئت حذف می‌گردد؟

۶ ـ در کدامین جایگاه، مفعول فعل مشیئت باید در کلام بیاید؟

۷ ـ به چه عللی مفعول و مانند آن بر فعلی پیشی می‌گیرد؟

۸ ـ آیا هر جا که تقدیم هست تخصیص نیز هست؟

۹ ـ چرا «اقرأ» بر «اسم ربّک» مقدّم شده؟

۱۰ ـ عواملی که باعث می‌شود برخی از معمولها بر دیگری مقدّم شود چیست؟

اکنون انگیزه‌های تقدیم را در نمونه‌های زیرین بیان فرمایید:

۱ ـ «ورَبّک فکَبّر وثیابک فَطَهّرْ والرُّجزَ فاهْجُرْ».[1]

۲ ـ «وایّایَ فَارْهَبُون».[2]

۳ ـ «وایّای فاتّقون».[3]

۴ ـ «بل ایّاه تَدْعُون».[4]

۵ ـ «بل اللّهَ فاعْبُدْ».[5]

٦ ـ «یَسْئَله مَنْ فی السّمواتِ والارض».[6]

۷ ـ «علی اللّهِ فَلْیَتَوکّلِ المؤمنون».[7]

۸ ـ «بنا اهتدیتم فی الظّلمآء، وبناانْفَجَرْتُم عَنِ السّرارِ».[8]

---

۱ ـ مدثّر / ۵ ـ ۳.

۲ ـ بقره / ۴۰.

۳ ـ بقره / ۴۱.

۴ ـ انعام / ۴۱.

۵ ـ زمر / ٦٦.

٦ ـ الرّحمن / ۲۹.

۷ ـ آل عمران / ۱۲۲.

۸ ـ نهج البلاغه فیض الاسلام، خطبهٔ ۴، ص ۵۵.

باب پنجم معانی: قصر

- تعریف قصر.
- قصر حقیقی و اضافی.
- قصر صفت بر موصوف و موصوف بر صفت.
- قصر افراد، قلب و تعیین.
- شرط قصر موصوف بر صفت در قصر افراد و قلب.
- شیوه‌ها و راه‌های حصر.
- عطف.
- نفی و استثناء.
- اِنّما.
- بیان سه دلیل برای افادهٔ حصر اِنّما.
- قرائنهای سه گانه در اِنّما.
- تقدیم.
- اختلاف در شیوه‌های حصر.
- تنزیل معلوم به منزلهٔ مجهول و برعکس.
- وقوع حصر در بین غیر مبتدا و خبر از متعلقات فعل.
- کار برد غیر در حصر.

تعریف قصر

القصر[۱]

«القصر فی اللغة الحبس».[۲]

«قصر» در لغت به معنی **«حبس»** است.

«وفی الاصطلاح تخصیص شیء بشیء بطریق مخصوص».

و در اصطلاح، منحصر کردن چیزی است بر چیز دیگر به شیوهٔ مخصوص؛ (به چیز اول «مقصور»، و به چیز دوم «مقصور علیه» می‌گویند).

«وهو (حقیقیٌ وغیر حقیقی)؛ لانَّ تخصیص الشیء بالشیء اِمّا اَنْ یکون بحسب الحقیقة وفی نفس الامر بالاّ یتجاوزه الی غیره اصلاً وهوالحقیقی».

و این تخصیص و منحصر کردن دو گونه است:

۱ ـ حقیقی.

۲ ـ غیر حقیقی (اضافی).

زیرا ویژه ساختن چیزی به چیز دیگری، یا براساس حقیقت و واقع است؛ بدین شکل که چیز نخست از چیز دوّم به دیگری اصلاً تجاوز نمی‌کند، و این حصر حقیقی است.

«بالاّ یتجاوزه اِلی غیره اصلاً» فاعل **«لایتجاوز»**، **«شیء اوّل»** و مفعول آن، **«شیء دوّم»** است.

و ضمیر **«غیره»** به **«شیء دوم»** بر می‌گردد.

---

۱ ـ باب پنجم، قصر است.

۲ ـ قصر، چندین معنی دارد:

الف ـ کوتاهی که فعل آن بروزن **«ضرب»، «یضرب»** آمده.

ب ـ حبس و فعل آن بروزن **«نَصَرَینصر»** آمده. مانند: **«حورٌ مقصوراتٌ فی الخیام»**. الرحمن / ۷۲.

د ـ کاخ و ساختمان، مثل: **«وَبئرٍ مُعَطّلةٍ و قَصْرٍ مَشید»**. حج / ۴۵.

نگاه کنید به: «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۱۹۹. و «لسان العرب»، ج ۵، صفحه‌های ۱۰۴ ـ ۹۵. و «نهایهٔ ابن‌اثیر»، ج ۴، صفحه‌های ۷۰ ـ ٦۸. و «مصباح المنیر»، ص ۵۰۵. و «اقرب الموارد»، ج ۲، صفحه‌های ۱۰۰۵ـ۱۰۰۳ و «غیاث‌اللغات»، ص ٦۷۲. و «مفردات‌راغب»، ص ۴۰۵. و «قاموس قرآن»، ج ٦، صفحه‌های ۱۱ ـ ۹.

قصر حقیقی و اضافی

«او بحسب الاضافة اِلی شیء آخر بالاّ یتجاوزه اِلی ذلک الشیء واِنْ امکن اَنْ یتجاوزه اِلی شیء آخر فی‌الجملة وهو غیر حقیقی بل اضافی».

یا تخصیص و منحصر کردن برمبنای نسبت به چیز دیگری است. بدین شیوه که: چیز نخست از چیز دوم به آن تجاوز نمی‌کند، گرچه ممکن است از آن شیء دوم به چیزهای دیگری اجمالاً تجاوز کند. و این حصر غیر حقیقی یعنی اضافی است.

«**بالاّ یتجاوزه اِلی ذلک الشیء**» بدین گونه که شیء اوّل (مقصور) تجاوز نکند از شیء دوّم (مقصور علیه) به آن چیز. مثلاً در «**ما زیدٌ اِلاّ قائمٌ**»، «زید» از «قائم» به «قاعد بودن» تجاوز نمی‌کند، گرچه به «آکل» یا «ضاحک» بودن تجاوز می‌کند.

«**فی‌الجمله**» را دسوقی تفسیر کرده به برخی از موارد حصر.[1] یعنی: گرچه ممکن است تجاوز کند به چیز دیگری در بعض موارد حصر.

ولی در حاشیهٔ مختصرهای حاشیه‌دار، تفسیر شده به این که: چه تجاوز به چیز دیگر به یکی باشد یا بیشتر.[2]

«**غیر حقیقی بل اضافی**» «**غیر حقیقی**» بر چیزهای وهمی، اعتباری، مجازی و اضافی به کار برده می‌شود.

شارح «**بل اضافی**» را به «**غیر حقیقی**» افزود تا مشخص کند مقصود از غیر حقیقی، تنها اضافی است.

«کقولک «ما زید اِلاّ قائم» بمعنی اَنّه لا یتجاوز القیام اِلی القعود لابمعنی اَنّه لا یتجاوزه اِلی صفة اُخری اَصلاً».

مانند سخن شما: «**ما زیدٌ اِلاّ قائم**» یعنی: «زید»، از «قیام» به «قعود» تجاوز نمی‌کند؛ نه این که به هیچ صفت دیگری تجاوز نمی‌کند.

بنابراین، «زید»، منحصر شده در «قائم بودن» نسبت به «قعود»، نه مطلق صفات و این حصر اضافی موصوف در صفت است.

---

۱ ـ حاشیهٔ دسوقی، ص ۳۱۲.

۲ ـ مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۷۲.

فاعل **«لایتجاوزه»**، **«زید»**، و مفعول آن **«قیام»** است. یعنی: تجاوز نمی‌کند زید قیام را.

«وانقسامه اِلی الحقیقی والاضافی بهذا المعنی لاینافی کونَ التخصیص مطلقا من قبیل الاضافات».

و تقسیم پذیری قصر به حقیقی و اضافی ـ با معنایی که گفتیم ـ با این که قصر به‌طور کلی از مقولهٔ امور اضافی است منافات ندارد.

توضیح:

این عبارت، پاسخ یک پرسش پنهان است و آن این که:

قصر از امور اضافی، و تصوّر آن مبتنی بر تصوّر مقصور و مقصور علیه است.

از این رو تقسیم کردن آن به حقیقی و اضافی، تقسیم یک چیز است به خودش و به دیگری (بنفسه وبغیره). مثل این که بگوییم: گل دو گونه است: ۱ ـ گل. ۲ ـ ستاره.

شارح پاسخ می‌دهد: با این معنایی که برای حصر حقیقی و اضافی آوردیم و گفتیم: «در حصر حقیقی، «مقصور» از «مقصور علیه» به هیچ چیز دیگر تجاوز نمی‌کند. و در حصر اضافی، «مقصور» از «مقصور علیه». بر برخی از چیزها تجاوز نمی‌کند» دیگر تقسیم شیء بنفسه و بغیره نمی‌شود؛ بلکه تقسیم مطلق حصر است به دو قسمش.

یا به سخن دیگر: در حصر حقیقی، حصر، نسبت به همه چیز است. و در حصر اضافی، حصر، نسبت به بعضی از چیزها. بنابراین، حصر حقیقی از مقولهٔ امور اضافی خارج نمی‌گردد.

ضمیر **«انقسامه»** به **«حصر»** بر می‌گردد.

«بهذا المعنی» اشاره است به تعریفی که شارح برای حصر حقیقی و اضافی کرد؛ بدین شکل که: **«لانّ تخصیص الشیء بالشیء ...»**.

«مطلقا»: چه حصر، حقیقی باشد و چه اضافی.

قصر صفت بر موصوف و موصوف بر صفت

«(وکل واحدٍ منهما) ای من الحقیقی وغیره (نوعان: قصر الموصوف علی الصفة)

وهو اَلاّ یتجاوز الموصوف تلک الصفة اِلی صفةِ اُخری لکن یجوز اَنْ تکون تلک الصفة لموصوف آخر. (وقصر الصفة علی الموصوف) وهو اَلاّ تتجاوز تلک الصفة ذلک الموصوف اِلی موصوف آخر؛ لکن یجوز ان یکون لذلک الموصوف صفاتٌ اُخَر».

و هر یک از حصر حقیقی و اضافی بر دو قسم است:

۱ ـ قصر موصوف بر صفت.

۲ ـ قصر صفت بر موصوف.

قصر موصوف بر صفت، یعنی این که: موصوف، از آن صفت به صفت دیگری نرسد؛ لیکن می‌شود آن صفت برای موصوف دیگری باشد.

مثلاً در «**ما زیدٌ اِلاّ کاتب**» می‌گوییم: «**زید**» تنها کاتب است. و این منافات با این که تقی و نقی و علی و ولی کاتب باشند ندارد.

و قصر صفت بر موصوف، یعنی این که: آن صفت از آن موصوف به موصوف دیگری نرسد؛ ولی می‌شود آن موصوف، صفات دیگری داشته باشد.

مثلاً می‌گوییم: «**ماکاتب اِلاّ زیدٌ**»، کاتب تنها زید است. در اینجا می‌شود زید، شاعر، عالم و حافظ نیز باشد.

«(والمراد بالصفة ههنا الصفة المعنویة) اعنی المعنی القائم بالغیر (لاالنعت) النحوی اعنی التابع الّذی یدل علی معنی فی‌متبوعه غیر الشُمول».

و مقصود از صفت در باب قصر، صفت معنوی، یعنی: معنی قائم به غیر است نه صفت نحوی که دلالت می‌کند بر معنایی در متبوعش به غیر از شمول.

بـیـــان

صفت معنوی، معنای قائم به غیر است. مانند: «**ما زیدٌ اِلاّقائمٌ**» یا «**ما زید اِلاّ یقوم**» و «**ما هذا اِلاّ اخوک**». این معنی قائم به غیر به گونهٔ اسم مشتق، اسم جامد و فعل جلوه می‌کند و مبتدا، خبر، مفعول، حال و ... واقع می‌شود؛ و با همهٔ شیوه‌های قصر سازگار است. و از این رو، در قصرِ صفت بر موصوف و موصوف بر صفت همین، قصد می‌گردد.

و صفت نحوی، تابعی است که دلالت می‌کند بر معنایی در متبوعش. این قید،

عطف بیان، بدل و تأکید غیر شمولی را از تعریف خارج می‌کند؛ چون اینها دلالتشان بر معنایی در متبوع نیست.

و با قید **«غیرالشمول»** تأکید شمولی به وسیلهٔ کل و مانند آن بیرون می‌رود. صفت نحوی با هیچ کدام از شیوه‌های قصر سازگار نیست. و بعد از **«انّما»**، **«اِلاّ»** و **«حروف عطف»** قرار نمی‌گیرد و مقدم نیز نمی‌شود.

«ههنا»: در باب قصر.

«وبینهما عموم من وجه لتصادُقِهما فی‌مثل «اعجبنی هذا العلم» وتفارقهما فی‌مثل «العِلم حسن»، و«مررت بهذا الرجل».

و ارتباط منطقی صفت نحوی و معنوی، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا هر دو در مثل **«اعجبنی هذا العلم»** تحقّق می‌یابد. بدین گونه که: **«العلم»**، هم صفت نحوی است و هم معنوی.[1]

و از یکدیگر جدا می‌شود در **«العلم حَسَنٌ»**، که **«العلم»** صفت معنوی هست و صفت نحوی نیست.

و در **«مررت بهذا الرّجل»** که **«الرّجل»** صفت نحوی هست و صفت معنوی نیست. البتّه در این که **«الرّجل»** صفت **«هذا»** باشد، اختلاف است.

ضمیر **«لتصادقهما»** به صفت نحوی و معنوی بر می‌گردد.

«وَامّا نحو قولک «ما زیدٌ اِلاّ اخوک»، و«ما الباب اِلاّ ساج»، و«ما هذا اِلاّ زیدٌ» فَمِن قصر الموصوف علی‌الصفة تقدیراً؛ اذ المعنی اَنّه مقصور علی الاتّصاف بکونه اَخاً اوساجاً او زیداً».

و اَمّا مثل: **«ما زیدٌ اِلاّ اخوک»** و **«ما الباب اِلاّساجٌ»** و **«ما هذا اِلاّ زیدٌ»** از قلمرو حصر موصوف بر صفت تقدیری است؛ زیرا معنی آن این گونه است: آن موصوف، منحصر است بر اتصاف به «برادر بودن» یا «ساج بودن» یا «زید بودن».

---

۱ ـ در حقیقت ما سه گونه صفت داریم:

۱ ـ صفت صرفی؛ چون: ضارب، مضروب و ... .

۲ ـ صفت نحوی.

۳ ـ صفت معنوی.

توضیح:

عبارت گذشته پاسخ این اشکال است که: شما گفتید: حصر، بر دو نوع است: حصر موصوف بر صفت و حصر صفت بر موصوف. و صفت را تفسیر کردید به معنای قائم به غیر. اکنون ما جاهایی را سراغ داریم که مقصور و مقصور علیه. هیچ کدام معنای قائم به غیر ندارد. مانند این سه مثال که در آنها مقصور و مقصور علیه، معنی قائم به غیر نیست.

بنابراین، تقسیم قصر موصوف بر صفت، و صفت بر موصوف این نمونه‌ها را فرا نمی‌گیرد.

شارح پاسخ می‌دهد: در این نمونه‌ها نیز حصر موصوف بر صفت تقدیری است، بدین شکل که: در **«ما زید اِلاّ اخوک»** می‌گوییم: **«زید»** منحصر است بر اتصاف به «برادر بودن». و در **«ما الباب اِلاّ الساج»** می‌گوییم: باب منحصر است بر اتصاف به «ساج بودن».

«ساج» در اینجا به معنی چوب مخصوصی است که از آن در، کشتی و ... می‌سازند. و این چوب، درخت ساج است.[1]

و در **«ما هذا اِلاّ زیدٌ»** می‌گوییم: **«هذا»** منحصر است به اتصاف به «زید بودن».

«(والاوّل) ای قصر الموصوف علی الصفة (مِنَ الحقیقی نحو: «ما زید اِلاّ کاتب» اِذا ارید اَنّه لایتصف بغیرها) ای غیر الکتابة من الصفات».

و اوّل، یعنی: قصر موصوف بر صفت از نوع حقیقی مانند: **«ما زید اِلاّ کاتب»** زمانی که مقصود، موصوف نبودن زید به غیر از کتابت باشد. یعنی: می‌خواهیم بگوییم: «زید، فقط کاتب است».

«(وهولایکاد یوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشیء) حتی یمکن اثبات شیء منها ونفی ما عداها بالکلیّة، بل هذا محالٌ؛ لانّ للصفة المنفیة نقیضاً وهو مِنَ الصفات الّتی لایمکن

---

۱ ـ «ساج: سنگی که بدان شمشیرها صیقل کنند و دندان جلادهند و طیلسان سبز و سیاه و درختی است معروف؛ معرّب ساک». «منتخب اللغات»، ص ۲۴۷.

«ساج به جیم عربی ـ مرغ کنجد خوار. و به معنی چوب سیاه و به معنی چوبی که از آن کشتی سازند». «غیاث‌اللغات»، ص ۴۴۶.

نفیها ضرورة امتناع ارتفاع النقیضین، مثلاً اِذا قلنا: «ما زیدٌ اِلا کاتب» واَردنا اَنّه لایتصف بغیره لزم اَلاّ یتّصف بالقیام ولابنقیضه وهو محال».

و قصر حقیقی موصوف بر صفت به زودی یافت نمی‌شود؛ زیرا ممکن نیست دست یافتن به صفات چیزی تا ممکن باشد اثبات برخی از صفات و نفی تمام آنچه اثبات نشده است. بلکه این محال است؛ چون صفت منفی نقیض دارد و آن نقیض، از صفاتی است که نفیش ممکن نیست. زیرا ارتفاع نقیضین ممتنع است.

مثلاً هرگاه گفتیم: «**ما زید اِلاّ کاتب**» و قصد کردیم که زید، متصف به غیر این وصف نیست؛ لازم می‌آید که: متصف به قیام و نقیض آن هم نباشد و این محال است.

ضمیر «**منها**» و «**عداها**» به «**صفات**» برمی‌گردد.

«**بل هذا مُحالٌ**» اضراب است نسبت به «**لایکاد یوجد**».

مصنّف گفت: قصر حقیقی موصوف بر صفت به‌زودی یافت نمی‌شود؛ چون دست یافتن به همهٔ صفات یک چیز، ممکن نیست.

و شارح گفت: اصلاً محال است؛ چون هر صفتی که نفی شود نقیضی دارد و آن هم صفت است. و باید نفی گردد؛ مثلاً اگر گفتیم: «**ما زیدٌ اِلاکاتب**» باید شاعر بودن و نقیض آن «لاشاعر» را نیز نفی کنیم. و در این هنگام ارتفاع نقیضین پیش می‌آید که محال است.

ضمیر «**بغیره**» به «**کاتب**» برمی‌گردد. و ضمیر «**نقیضه**» به «**قیام**».

«(والثانی) ای قصر الصفة علی الموصوف من الحقیقی (کثیرٌ نحو: «ما فی الدار اِلاّ زیدٌ») علی معنی اَنَّ الحصول فی‌الدار المعیّنة مقصور علی زید».

و دوّم، یعنی: قصر صفت بر موصوف از نوع حقیقی بسیار است؛ مانند: «**ما فی‌الدار اِلاّ زیدٌ**» بدین معنی که: بودن در آن خانه ویژه، منحصر به زید است.

بدین ترتیب، بودن در خانهٔ معیّن وصف منحصر به زید است و به هیچ کس دیگر تجاوز نمی‌کند.[1]

«(وقد یقصد به) اَی بالثانی (المبالغة لعدم الاعتداد بغیر المذکور) کما یقصد بقولنا

---

۱ ـ بر این مثال انتقاد شده بهتر بود مثل می‌زد به: «**لاخالق اِلاّ الله**» و «**لاباقی اِلاّ هو**» و مانند آن.

ما فی‌الدار اِلاّ زید اَنَّ جمیع مَنْ فی‌الدّار ممّن عدا زیداً فی حکم العدم فیکون قصراً حقیقیاً ادّعائیاً».

و گاهی با حصر حقیقی صفت بر موصوف مبالغه می‌شود؛ و آنان که ذکر نشده‌اند به‌شمار آورده نمی‌شوند. مثلاً با گفتن **«ما فی‌الدّار اِلاّ زید»** قصد می‌شود همهٔ کسانی که در خانه‌اند به غیر از زید در حکم عدمند. آنگاه این قصر حقیقی ادّعایی می‌گردد.

بنابراین، می‌توان قصر حقیقی صفت بر موصوف را به دو قسم تقسیم کرد:

۱ ـ حقیقی واقعی.

۲ ـ حقیقی ادّعایی.

«وامّا فی‌القصر الغیر الحقیقی فلایجعل غیر المذکور بمنزلة العدم؛ بل یکون المراد اَنّ الحصول فی‌الدار مقصور علی زید. بمعنی اَنّه لیس حاصلاً لعمروٍ وان کان حاصلاً لبکر وخالد».

امّا در قصر غیر حقیقی، غیر مذکور به منزلهٔ عدم قرار داده نمی‌شود؛ بلکه هنگام قصر اضافی در **«ما فی‌الدار اِلاّ زیدٌ»** بودن در خانه را منحصر به زید می‌کنیم. بدین معنی که: بودن در خانه برای عمرو نیست، گرچه بکر و خالد در خانه هستند.

به تعبیر دیگر: مبالغه و نازل کردن غیر مذکور به منزلهٔ عدم، در حصر اضافی نیست.

قصر افراد، قلب و تعیین

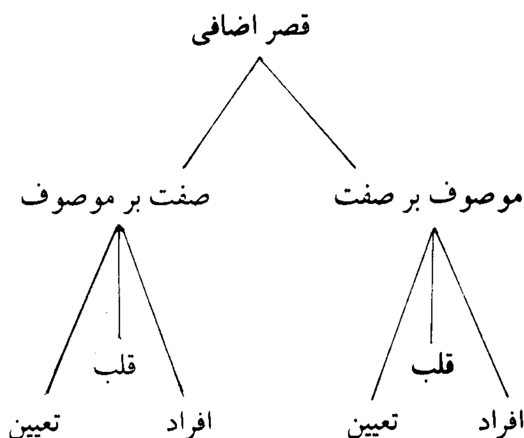
«(والاول) ای قصر الموصوف علی الصفة (من غیرالحقیقی تخصیص امرٍ بصفة دون) صفةٍ (اُخری او مکانها) ای تخصیص امر بصفة مکان صفةٍ اُخری».

و اوّل، یعنی: قصر موصوف بر صفت از نوع غیر حقیقی تخصیص چیزی است به صفتی به غیر از صفت دیگر یا تخصیص چیزی است به صفتی به جای صفت دیگر.

شرح:

مصنّف شروع کرده به بیان اقسام حصر اضافی، می‌گوید: گاهی موصوفی را ویژهٔ صفتی می‌سازیم و از صفات دیگر می‌گذریم. مثلاً می‌گوییم: **«ما زیدٌ اِلاّ کاتب»** و از شاعر و منجّم بودن می‌گذریم (قصر افراد).

و گاهی موصوفی را منحصر در صفتی می‌کنیم به جای صفت دیگری.
مثلاً می‌گوییم: **«ما زیدٌ اِلاّ قائم»** و **«قائم»** را به جای «قاعد» می‌آوریم **(قصر قلب)**.
اساساً قصر اضافی هم به دو نوع تقسیم می‌شود:
۱ ـ قصر موصوف بر صفت.
۲ ـ قصر صفت بر موصوف.
و هر کدام از این دو نوع، سه گونه است: افراد، قلب، تعیین.



«(والثانی) ای قصر الصفة علی الموصوف مِنْ غیر الحقیقی (تخصیص صفة بامرٍ دون امر (آخر او مکانه)».

و دوّم، یعنی: قصر صفت بر موصوف از نوع غیر حقیقی، تخصیص صفتی است به چیزی غیر از چیز دیگر. یا به جای چیز دیگر.

مثلاً می‌گوییم: **«ماکاتب اِلاّ زیدٌ»** و تخصیص می‌دهیم کتابت را به زید نه عمرو و بکر و خالد (قصر افراد).

یا می‌گوییم: **«ما کاتب اِلاّ زید»**، و کتابت را به جای عمرو، اختصاص می‌دهیم به **«زید»** (قصر قلب).

ضمیر **«مکانه»** به **«امر»** بر می‌گردد.

«وقوله: «دون اُخری» معناه متجاوزاً عن الصفة الاخری؛ فانّ المخاطب اعتقد اشتراکه

فی‌صفتین والمتکلم یخصصه باحداهما ویتجاوز عن الاخری».

و سخن مصنّف که گفت: **«تخصیص امرٍ بصفةٍ دون اُخری»** به این معنی است که: متکلم، تخصیص می‌دهد چیزی را به صفتی، در حالی که می‌گذرد از صفت دیگر. چون بی‌تردید مخاطب، باور داشته اشتراک موصوف را در دو صفت. و متکلم، وی را ویژهٔ یکی از آن دو می‌سازد و از دیگری می‌گذرد.

تفسیر **«دون»** به **«متجاوزاً»** بیانگر این است که: دون حال واقع شده از فاعل تخصیص. بدین شکل: متکلم امری را به صفتی، تخصیص می‌دهد در حالی که از صفت دیگر می‌گذرد.

«ومعنی دون فی‌الاصل اَدنی مکانٍ من الشیء. یقال: «هذا دون ذاک» اذاکان احطّ منه قلیلاً ثم استعیر للتفاوت فی‌الاحوال والرّتب ثم اتّسع فیه فاستعمل فی‌کل تجاوز حدٍ الی حدٍّ وتخطّی حکم الی حکمٍ».

معنی اصلی **«دون»** جای پایین‌تر نسبت به چیزی است. و به چیزی که اندکی از چیز دیگری پایین‌تر باشد می‌گویند: **«هذا دون ذاک»**. سپس استعاره گرفته شده برای حالات و مراتب و پس از آن گسترش در کاربرد داده شده و مجازاً در هرگذشتن از حدّی به حدّ دیگر و بر هر تجاوز حکمی به حکم دیگر به‌کار رفته.

«اَحَط»: پایین‌تر، پست‌تر.

ضمیر **«منه»** به **«ذاک»** برمی‌گردد.

«ثم استعیر» یعنی: کاربرد **«دون»** در آغاز برای مکان بوده سپس به عنوان استعاره در مراتب و درجات معنوی به‌کار رفته.[1]

«ثم اتسع فیه» یعنی: گسترش در استعمال **«دون»** داده شده.[2] و مجازاً در هر تجاوزی به‌کار رفته.

---

۱ ـ یعنی: تفاوت معنوی به تفاوت مکانی تشبیه شده و «دون» که برای مکان بوده در آن به کار رفته. و این «**استعارهٔ مصرّحه**» است.

۲ ـ «**دونَ: نقیض فوق، وهو تقصیر عن‌الغایة ویکون ظرفا وَیقال: هذا دون ذلک ای اقرب منه. ابن سیده: دون کلمة فی‌معنی التحقیر و التقریب یکون ظرفا فینصب، و یکون اسما فیدخل حرف الجرّ علیه**».

«لسان‌العرب»، ج ۱۳، ص ۱۶۴.

و نگاه کنید به: «مفردات راغب»، ص ۱۷۵ و ۱۷۶. و «قاموس قرآن»، ج ۲، ص ۳۷۹.

ضمیر «**فیه**» به «**دون**» باز می‌گردد.

«**تخطی**»: در این جا به معنی تجاوز است.

«ولقائل اَنْ یقول اِنْ ارید بقوله: «دون اُخری» و «دون آخر» دون صفةٍ واحدةٍ اُخری ودون امر واحدٍ آخر فقد خرج عن ذلک ما اذا اعتقد المخاطب اشتراک مافوق الاثنین؛کقولنا: «ما زید اِلاّ کاتب» لمن اعتقده کاتباً وشاعراً ومنجماً. وقولنا: «ماکاتب اِلاّزید» لمن اعتقد انَّ الکاتب زید او عمروٌ اوبکر. وان ارید الاعم من الواحد وغیره فقد دخل فی‌هذا التفسیر القصر الحقیقی».

و کسی می‌تواند بگوید: اگر مقصود از «**دون اُخری**» و «**دون آخر**» غیر از یک صفت دیگر و غیر از یک امر دیگر باشد، پس جایی که مخاطب به اشتراک بیشتر از دو تا باور داشته باشد از تعریف بیرون می‌رود.

مانند این سخن: «**ما زید اِلاّ کاتبٌ**» برای کسی که باور دارد زید، هم کاتب، هم شاعر و هم منجم است.

و مانند این سخن «**ماکاتب اِلاّ زید**» برای کسی که باور دارد زید و عمرو و بکر، همه کاتبند.

و اگر مراد از «**دون اُخری**» و «**دون آخر**»، اعم از یکی و بیشتر باشد آنگاه این تعریف، قصر حقیقی را نیز فرامی‌گیرد.

شرح:

مصنّف در بیان قصر افراد به شیوهٔ قصر موصوف بر صفت گفت: «**تخصیص امرٍ بصفةٍ دون اُخری**»، و در بیان قصر افراد به شیوهٔ قصر صفت بر موصوف گفت: «**تخصیص صفةٍ بامرٍ دون آخر**»؛ اکنون شارح می‌گوید می‌توان گفت: اگر منظور از «**دون اُخری**» یک صفت دیگر باشد آنجاکه مخاطب به اشتراک بیشتر از دو صفت باور دارد از تعریف قصر افراد خارج می‌شود. مثلاً مخاطب باور دارد که: زید، هم کاتب است هم شاعر و هم منجم و ما می‌گوییم: «**ما زیدٌ اِلاّ کاتب**»؛ در اینجا تخصیص داده‌ایم زید را به یک صفت (کتابت) و گذشته‌ایم از دو صفت. پس «**دون صفتین**» شده نه «**دون صفةٍ**».

همین گونه اگر مقصود مصنّف از «**دون آخر**» به غیر از یک امر دیگر باشد، آنگاه

آنجا که مخاطب به اشتراک بیشتر از دو امر باور دارد از تعریف خارج می‌گردد. مثل **«ماکاتب اِلاّ زیدٌ»** در برابر کسی که باور دارد: زید و عمرو و بکر همه کاتبند. که در اینجا **«دون امرین»** شده نه **«دون امرٍ»**.

این نکته گفتنی است: هرگاه شارح بگوید: **«لقائلٍ اَنْ یقولَ»** مقصودش اشکالی است که خودش مطرح می‌کند.

«عن ذلک»: از این تفسیر.

ضمیر **«اعتقده»** به **«زید»**، و ضمیر **«غیره»** به **«واحد»** بر می‌گردد.

«وکذا الکلام علی «مکان اُخری» و «مکان آخر».

این اشکال در قلمرو **«مکان اُخری»** و **«مکان آخر»** نیز وارد است.

توضیح:

مصنّف در بیان حصر موصوف بر صفت در قصر قلب گفت: **«تخصیص امرٍ بصفة مکان اُخری»** و در حصر صفت بر موصوف در قصر قلب گفت: **«تخصیص صفةٍ بامرٍ مکان آخر»**، حال اگر مقصودش از **«مکان اُخری»** یک صفت باشد، دیگر تعریف، جایی که مخاطب به بیشتر از دو صفت باور دارد را شامل نمی‌شود.

مثلاً مخاطب به سه صفت برای زید اعتقاد پیدا کرده و او را **«قائم»**، **«زکی»** و **«عالم»** می‌داند و ما آن سه صفت را قلب می‌کنیم و می‌گوییم: زید قاعد، احمق و جاهل است.

در اینجا ما تخصیص داده‌ایم یک موصوف را به چند صفت به جای چند صفت دیگر.

و اگر مقصودش از **«مکان آخر»** تنها یک چیز باشد شامل نمی‌شود جایی را که مخاطب تخصیص داده صفتی را به چند امر؛ و ما در مقابل، تخصیص می‌دهیم به چند امر دیگر. مثلاً او گفته: «زید و عمرو و بکر قائمند» و ما می‌گوییم: «علی و تقی و نقی قائمند».

«(فکل منهما) ای فَعلِم من هذا الکلام ومِن استعمال لفظة او فیه اَنّ کل واحد من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف (ضربان) الاوّل التخصیص بشیء دون شیء والثانی التخصیص بشیء مکان شیء».

(پس هر یک از آن دو) یعنی: از این کلام و به کارگیری لفظ **«او»** دانسته می‌شود که:

هر کدام از قصر موصوف بر صفت و قصر صفت بر موصوف دو گونه است:

۱ ـ تخصیص به چیزی غیر از چیز دیگر.

۲ ـ تخصیص به چیزی به جای چیز دیگر.

«فکل منهما» یعنی: هر یک از قصر موصوف بر صفت و صفت بر موصوف.

«من هذا الکلام» اشاره است به عبارت: **«تخصیص اَمرٍ بصفةٍ دون اُخری او مکانها...»**.

مقصود از **«لفظة او»** **«او»** بر سر **«مکانها»** و **«مکانه»** است؛ چون این **«او»** برای تنویع است وجدایی را نشان می‌دهد.

ضمیر **«فیه»** به **«کلام»** باز می‌گردد.

«(والمخاطب بالاول من ضربی کل) من قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف. ویعنی بالاول التخصیص بشیء دون شیء (من یعتقد الشرکة) ای شرکة صفتین فی‌موصوف واحد فی‌قصر الموصوف علی الصفة، وشرکة موصوفین فی‌صفة واحدة فی قصر الصفة علی الموصوف».

و مخاطب به اوّل، یعنی: تخصیص به چیزی به غیر از چیز دیگر، به شیوهٔ قصر موصوف بر صفت و قصر صفت بر موصوف، کسی است که معتقد به شرکت باشد. یعنی: باور به شرکت دو صفت در یک موصوف در حصر موصوف بر صفت و باور به شرکت دو موصوف در یک صفت در قصر صفت بر موصوف.

«یعنی بالاول»، یعنی: مقصود از اوّل، **«تخصیص بشیء دون شیء»** است.

«شرکة صفتین» یا **«شرکة موصوفین»** برای بیان حداقل اشتراک است؛ وگرنه گاه اشتراک اوصاف و یا موصوفات مطرح می‌شود.

«فالمخاطب بقولنا: «ما زید اِلاّ کاتب» مَنْ یعتقد اتصافه بالشعر والکتابة. وبقولنا «ماکاتب اِلاّ زیدٌ» من یعتقد اشتراک زید وعمرو فی‌الکتابة».

بنابراین، مخاطب **«ما زیدٌ اِلاّ کاتبٌ»** کسی است که زید را، هم شاعر و هم کاتب می‌داند و مخاطب **«ماکاتب اِلاّ زیدٌ»** کسی است که هم زید و هم عمرو را کاتب می‌داند.

«ما زید اِلاّکاتب» قصر موصوف در صفت است.

و **«ماکاتبٌ اِلاّ زید»** قصر صفت در موصوف.

«(ویسمّی) هذا القصر (قصر اِفرادٍ لقطع الشرکة) الّتی اعتقدها المخاطب».

و این قصر، **«قصر افراد»** نامیده شده چون شرکتی که مخاطب باور دارد را بر می‌دارد.
ضمیر **«اعتقدها»** به **«شرکت»** باز می‌گردد.

«(و)المخاطب (بالثانی) اعنی التخصیص بشیء مکان شیء من ضربی کل من القصرین (مَنْ یعتقد العکس) ای عکس الحکم الّذی اَثْبَته المتکلم».

و مخاطب به دوم، یعنی: تخصیص به چیزی به جای چیز دیگر از دو قسم حصر، کسی است که به عکس حکمی که متکلم آورده، باور داشته باشد.

«مِنْ ضربی کل من القصرین» یعنی: دو قسم حصر صفت برموصوف و موصوف بر صفت.

ضمیر **«اَثْبَتَه»** به **«حکم»** باز می‌گردد.

«فالمخاطب بقولنا: «ما زید اِلاّقائم» من اعتقد اتصافه بالقعود دون القیام. وبقولنا «ما شاعر اِلاّ زید» من اعتقد اَنّ الشاعر عمرو لا زیدٌ».

بنابراین، مخاطب به **«ما زید اِلاّ قائمٌ»** کسی است که اتصاف زید را به قعود باور دارد نه به قیام.

و مخاطب **«ما شاعر اِلاّ زیدٌ»** کسی است که عمرو را شاعر می‌داند نه زید را.

«(ویسمی) هذا القصر (قصر قلب لقلب حکم المخاطب)».

و این قصر، قصر قلب نامیده می‌شود، چون حکم مخاطب را واژگون می‌کند.

«(اَو تساوَ یا عنده) عطف علی قوله: «یعتقد العکس» علی ما یفصح عنه لفظ الایضاح؛ ای المخاطب بالثانی اِمّا مَنْ یعتقد العکس واِمّا مَنْ تَساوی عنده الامران. اعنی الاتصاف بالصفة المذکورة وغیرها فی قصر الموصوف علی الصفة، واتصاف الامر المذکور وغیره بالصفة فی قصرالصفة علی الموصوف».

«تساوَ یا عنده» بر **«یعتقد العکس»** عطف شده بنابر آنچه از عبارت ایضاح بر می‌آید. یعنی: مخاطب به دوم (**تخصیص بشیء مکان شیء**) یاکسی است که باور به عکس داشته باشد. یاکسی است که اتصاف موصوف به صفت مذکور و غیر مذکور در قصر موصوف بر صفت و اتصاف امر مذکور و غیر مذکور به صفت در قصر صفت بر موصوف پیش او مساوی باشد.

شرح:

«تساو یا عنده»، را هم می‌توانیم عطف بر **«مَنْ یعتقد الشرکة»** بگیریم و هم عطف بر **«مَنْ یعتقدالعکس»**.

لیکن بنابر آنچه از **«ایضاح»** بر می‌آید، باید **«مَنْ تساویا عنده»** را عطف بر **«مَنْ یعتقدالعکس»** گرفت.

آنگاه به نظر مصنّف **«تخصیص بشیء مکان شیء»** در برابر دو کس گفته می‌شود:

۱ ـ «من یعتقد العکس».

۲ ـ «من تساویا عنده».

ضمیر **«عنده»** به **«مخاطب»** بر می‌گردد.

«یفصح عنه»: خبر می‌دهد از آن.

«حتی یکون المخاطب بقولنا «ما زید اِلاّ قائم» من یعتقد اتصافه بالقیام او القعود من غیر علمٍ بالتعیین. وبقولنا «ما شاعر اِلاّ زیدٌ» من یعتقد اَنَّ الشاعر زید او عمروٌ من غیر اَنْ یعلمه علی التعیین».

بنابراین، مخاطب به **«ما زیدٌ اِلاّ قائمٌ»** کسی است که اتصاف زید را به قیام یا قعود باور دارد ولی مشخصاً نمی‌داند قائم است یا قاعد.

و مخاطب به **«ما شاعر اِلاّ زیدٌ»** کسی است که باور دارد زید یا عمرو شاعر است، ولی مشخصاً نمی‌داند کدام یک شاعر است.

«ما زید اِلاّ قائم» حصر موصوف در صفت است.

و **«ما شاعر اِلاّ زیدٌ»** حصر صفت در موصوف.

ضمیر **«اتصافه»** به **«زید»** بر می‌گردد. و ضمیر **«یعلمه»** به **«شاعر»**.

«(ویُسَمّی) هذا القصر (قصر تعیین) لتعیینه ما هو غیر معیَّنٍ عند المخاطب».

و این قصر، **قصر تعیین** نامیده می‌شود، چون آنچه نزد مخاطب غیر معیّن است را مشخص می‌کند.

«فالحاصل اَنَّ التخصیص بشیء دون شیء آخر قَصْر اِفراد. والتخصیص بشیء مکان شیء اِن اعتقد المخاطب فیه العکس قصر قلب، واِنْ تساویا عنده قصر تعیین».

کوتاه سخن این که: تخصیص به چیزی بدون چیز دیگر، «قصر افراد» **است.**

و تخصیص به چیزی به جای چیز دیگر، اگر مخاطب آن، باور به عکس داشته باشد، «قصر قلب».

و اگر دو امر یا دو وصف پیش او مساوی باشد «قصر تعیین» است.

فاعل **«تساویا»** دو امر یا دو وصف است.

در قصر موصوف بر صفت، دو وصف پیش مخاطب مساوی است. و در قصر صفت بر موصوف دو امر.

«وفیه نظر؛ لانّا لو سلّمنا اَنَّ فی قصر التعیین تخصیص شیء بشیء مکان شیء آخر فلایخفی اَنَّ فیه تخصیص شیء بشیء دون آخر. فانَّ قولنا «ما زیدٌ اِلاّ قائم» لِمَنْ یردّده بین القیام والقعود تخصیص له بالقیام دون القعود. ولهذا جعل السکاکی التخصیص بشیء دون شیء مشترکاً بین قصر الافراد والقصر الّذی سمّاه المصنّف قصر تعیین، وجَعَلَ التخصیص بشیء مکان شیء قصر قلب فقط».

و در این که قصر تعیین، از قلمرو «تخصیص بشیء مکان شیء» باشد انتقاد است؛ زیرا اگر بپذیریم که در قصر تعیین، تخصیص چیزی به چیزی است به جای چیز دیگر، آشکار است که در آن تخصیص چیزی به چیزی بدون چیز دیگر نیز هست.

چون بی‌شک، **«ما زیدٌ اِلاّ قائم»** اگر گفته شود برای کسی که تردید دارد در قیام یا قعود زید، تخصیص زید است به قیام بدون قعود.

و از همین رو، سکاکی «**تخصیص بشیء دون شیء**» را مشترک بین قصر افراد و قصری دانسته که مصنّف آن را قصر تعیین نامیده و «**تخصیص بشیء مکان شیء**» را تنها قصر قلب خوانده.

«**لو سلّمنا**» بیانگراین است که: شارح نمی‌پذیرد دخول قصر تعیین را در قلمرو «**تخصیص بشیء مکان شیء آخر**»؛ چون در چنین قصری، شنونده تردید دارد. و در هنگام تردید، حکمی را بر چیزی اثبات نکرده که ما به جای آن، حکم دیگری بنهیم.

ضمیر «**یردده**» به «**زید**» بر می‌گردد.

«**ولهذا جَعَل السکاکی**»[1]: از این رو که قصر تعیین، «**تخصیص شیء بشیء دون آخر**» است.

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۵.

«والقصر الّذی سمّاه المصنّف» شارح با این سخن، نامگذاری قصر تعیین را پدیدهٔ مصنّف دانسته؛ چون سکاکی نامگذاری نکرده، تنها گفته: «**تخصیص شیء بشیء دون آخر**» دو مخاطب دارد:

۱ ـ **«مَنْ یعتقد الشرکة»**.

۲ ـ **«من تساو یا عنده ...»**.[1]

لیکن مصنف گفت: «**تخصیص بشیء مکان آخر**» دو مخاطب دارد:

۱ ـ **«من یعتقد العکس»**.

۲ ـ **«من تساو یا عنده»**.

شرط قصر موصوف بر صفت در قصر افراد و قلب

«**(وشرط قصر الموصوف علی الصفة اِفراداً عدم تنا فی الوصفین) لیصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فی الموصوف، حتی تکون الصفة المنفیة فی قولنا «ما زیدٌ اِلاّ شاعر» کونه کاتباً او منجماً لا کونه مُفْحَماً ای غیر شاعر؛ لانّ الافحام وهو وِجْدانُ الرجل غیر شاعر یُنافی الشاعریّة**».

و شرط قصر موصوف بر صفت در قصر افراد منافات نداشتن دو وصف است تا مخاطب بتواند اعتقاد به اجتماع دو وصف در موصوف پیدا کند.

بنابراین، باید صفتی را که در «**ما زیدٌ اِلاّ شاعرٌ**» نفی می‌کنیم کاتب بودن یا منجّم بودن زید باشد نه مُفْحَمْ بودن وی؛ زیرا «**افحام**»، یعنی: ناتوانی در سرودن شعر، با شاعر بودن منافات دارد.

«**عدم تنافی الوصفین**» یعنی: دو وصف، متناقض یا متضاد و یا مخالف نباشد.

«**ما زیدٌ اِلاّ شاعرٌ**» قصر موصوف در صفت است.

«**کاتب**»: نویسنده. باید توجّه داشت که: این واژه به معنی خطّاط نیست.

«**منجّم**»: ستاره شناس.[2]

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۵.

۲ ـ «بالضم و تشدید جیم مکسور، ستاره شناس و حکم به نجوم کننده». «منتخب اللغات»، ص ۵۱۸.

«مُفْحَمْ» آن که نمی‌تواند شعر بسُراید.[1]

«افحام»: ناتوانی در سرودن شعر، شاعر نبودن.

«(و) شرط قصر الموصوف على الصفة (قلباً تحقّق تنافيهما) اى تنافی الوصفين، حتى يكون المنفى فى قولنا «ما زيد اِلّاقائم» كونه قاعداً او مضطجعاً او نحو ذلك مما يُنافى القيام».

و شرط قصر موصوف بر صفت ـ در قصر قلب ـ تنافی داشتن دو وصف است.

بنابراین، آنچه در **«ما زيدٌ اِلاّ قائم»** نفی می‌شود قاعد بودن زید یا به پهلو خفتن وی و مانند آن است از چیزهایی که با قیام منافات دارد.

«مضطجع»: به پهلو خفته.[2]

«نحو ذلک»: آنچه مانند مضطجع است. چون «مستلقی» یعنی: کسی که به پشت خوابیده. و چیزهایی که با قیام منافات دارد مثل رکوع و سجود.

«ولَقَدْ اَحْسَنَ صاحب المفتاح فی‌اهمال هذا الاشتراط ؛ لانَّ قولنا «ما زيد اِلاّ شاعر» لمن اعتقد اَنّه كاتب وليس بشاعر قصر قلب على ما صرّح به فی‌المفتاح مع عدم تنافی‌الشعر والكتابة».

و محققاً کار نیکویی کرده سکاکی که شرط تنافی دو وصف در قصر قلب را وانهاده و ذکر نکرده؛[3] چون بی‌گمان **«ما زيد اِلاّ شاعرٌ»** اگر در برابر کسی گفته شود که پنداشته زید کاتب است نه شاعر، قصر قلب است؛ بنابر آنچه سکاکی در مفتاح بر آن تصریح کرده.[4] با این که بین وصف کتابت و شعر، تنافی وجود ندارد.

«ومثل هذا خارج عَنْ اقسام القصر على ما ذكره المصنّف».

و مثل **«ما زيد اِلاّ شاعر»** براساس نظریّهٔ مصنّف، از اقسام حصر بیرون می‌رود. بدین شیوه که: چون مخاطب باور به اشتراک ندارد، پس قصر افراد نیست. و از این رو که مخاطب تردید ندارد و به طور یقینی او را کاتب می‌داند، پس قصر تعیین نیست. و چون

---

۱ ـ **«والمُفحَمُ: الّذی لايقول الشِعر.** «لسان العرب»، ج ۱۲، ص ۴۴۹.

۲ ـ **«واذا قالوا صلیّ مضطجعا فمعناه اَنْ يضطجع على شقةِ الايمن مستقبلاً للقبلة.** «لسان‌العرب»، ج ۸، مادّهٔ «ضَجَع»، ص ۲۱۹.

۳ ـ نگاه کنید به: «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۵.

۴ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۵.

دو وصف تفافی ندارد، بنابراین، قصر قلب نیست.

امّا بنا به عقیدهٔ سکاکی این مثال از زمرهٔ قصر قلب است.

«لایقال هذا شرط للحسن او المراد التنافی فی‌اعتقاد المخاطب؛ لانّا نقول: اَمّا الاول فلادلالة للّفظ علیه، مع اَنّا لانُسَلِم عدم حسن قولنا: «ما زید اِلاّشاعرٌ» لمن اعتقده کاتباً غیر شاعرٍ».

کسی به حمایت از مصنّف نگوید: تنافی دو وصف در قصر قلب، شرط حسن است نه شرط تحقّق.

و یا نگوید: مقصود مصنّف تنافی آن دو در اعتقاد متکلم است نه در واقع.

چون ما پاسخ می‌دهیم: امّا این که تنافی دو وصف، شرط حسن باشد از سخن مصنّف برداشت نمی‌شود؛ به علاوه ما نمی‌پذیریم زیبا نبودن **«ما زیدٌ اِلاّشاعر»** را در برابر کسی که باور به کاتب بودن او دارد.

شرح:

مصنّف در قصر قلب تنافی دو وصف را لازم دانسته، از این رو **«ما زیدٌ اِلاّشاعرٌ»** در برابر کسی که باور به کاتب بودن وی دارد از قصر قلب و دیگر اقسام حصر خارج می‌شود.

اکنون ممکن است کسی بگوید: مصنّف تنافی دو وصف را شرط حسن دانسته.

بنابراین، **«ما زید اِلاّشاعر»** از قصر قلب خارج نمی‌شود تنها شرط حسن ندارد.

یا ممکن است کسی بگوید: مراد مصنّف از تنافی دو وصف، تنافی در اعتقاد متکلم است نه تنافی در واقع.

با این توجیه نیز **«ما زیدٌ اِلاّشاعر»** از قصر قلب خارج نمی‌شود؛ چون بین کتابت و شعر، تنافی در واقع نیست.

«وامّا الثانی فلان التنافی بحسب اعتقاد المخاطب معلوم ممّا ذکره فی تفسیره اَنَّ قصر القلب هوالّذی یعتقد فیه المخاطب العکس فیکون هذا الاشتراط ضائعاً. واَیْضاً لم یصح قول المصنّف اَنَّ السکاکی لم یشترط فی‌قصر القلب تنافی الوصفین».

امّا توجیه دوّم، یعنی: این که مراد از تنافی دو وصف، تنافی در اعتقاد متکلم باشد دو پاسخ دارد:

۱ ـ تنافی دو وصف به حسب اعتقاد مخاطب از تفسیر مصنّف در قصر قلب دانسته شد. بنابراین، اگر منظورش تنافی در اعتقاد مخاطب باشد دو باره آوردن این شرط بیهوده است.

۲ ـ اگر مراد مصنّف، تنافی وصفین در اعتقاد مخاطب بود، صحیح نبود که در کتاب «ایضاح» بگوید: سکاکی تنافی وصفین را شرط ندانسته.[1] (با این که سکاکی با آوردن **«من یعتقد العکس»** تنافی در اعتقاد مخاطب را شرط کرده بود).

«هذا الاشتراط ضائعاً» یعنی: شرط کردن تنافی دو وصف، بیهوده و تباه است.

«وعلّل المصنّف اشتراط تنافی الوصفین بقوله: لیکون اثبات الصفة مشعراً بانتقاء غیرها وفیه نظربیّن فی الشرح».

و مصنّف در کتاب «ایضاح»، علّت تنافی دو وصف را این دانسته که: اثبات یک صفت بیانگر نفی صفت دیگر باشد.[2]

و براین تعلیل، انتقادی هست که در مطوّل بیان شده.[3]

«(وقصر التعیین اعم) من اَنْ یکون الوصفان فیه متنافیین اَولاً فکل مثالٍ یصلح لقصر الافراد اوالقلب یصلح لقصر التعیین من غیر عکس».

و قصر تعیین، اعم است از این که دو وصف در آن متنافی باشد یا نه.

بنابراین، هر مثالی که شایستهٔ قصر افراد یا قلب باشد شایستهٔ قصر تعیین نیز هست؛ ولی عکس آن صادق نیست. یعنی: ممکن است مثالی برای قصر تعیین سازگار باشد ولی برای قصر قلب یا افراد نه.

---

۱ ـ عبارت مصنّف در ایضاح این گونه است:
«وقد اَهْمَلَ السکاکی القصر الحقیقی واَدْخَلَ قصر التعیین فی قصر الافراد فلم یشترط فی‌الموصوف افرادا عدم تنافی الصفتین ولا فی قصره قلبا تحقق تنافیهما».

۲ ـ عبارت ایضاح این است:
«وشرط قصره قلباً تحقق تنافیهما حتی تکون المنفیّة فی‌قولنا: «ما زید اِلّاقائم» کونه قاعداً اوجالساً او نحو ذلک لاکونه اسود او ابیض او نحو ذلک؛ لیکون اثباتها مشعرا بانتفاء غیرها».

۳ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۱۶۵. و مطوّلهای چاپ جدید ـ از انتشارات داوری ـ، ص ۲۰۹.

شیوه‌ها و راه‌های حصر

طرق القصر

«(وللقصر طرقٌ) والمذكور ههنا اربعة وغيرها قد سبق ذكره».

و قصر، شیوه‌هایی دارد؛ آنچه در این جا می‌آید چهارتاست.[۱]

۱ ـ عطف.

۲ ـ نفی و استثناء.

۳ ـ انّما.

۴ ـ تقدیم.

و غیر این چهار شیوه قبلاً گفته شده؛ چون: ضمیر فصل نهادن در بین مسند و مسندالیه. معرّف آوردن مسند یا مسندالیه به لام جنس. و تقدیم برخی از معمولها بر بعضی دیگر.[۲]

---

۱ ـ سیوطی گفته: شیوه‌های حصر بسیار است چون:
۱ ـ نفی و استثناء.
۲ ـ اِنّما.
۳ ـ اَنّما با فتح اوّل.
۴ ـ عطف به «لا» یا «بل».
۵ ـ تقدیم معمول.
٦ ـ ضمیر فصل.
۷ ـ تقدیم مسندالیه.
۸ ـ تقدیم مسند.
۹ ـ ذکر مسندالیه.
۱۰ ـ تعریف دو جزء.
۱۱ ـ مانند **«جاء زید نفسه»** که برخی از شارحان تلخیص گفته‌اند: افادهٔ حصر می‌کند.
۱۲ ـ مانند **«اِنَّ زیداً لقائمٌ»**.
۱۳ ـ مثل «قائمٌ» در جواب **«زیدٌ اِمّا قائمٌ او قاعدٌ»**.
۱۴ ـ قلب بعضی از حروف کلمه. همانند: **«والّذین اجتنبوا الطّاغوت»**. زمر / ۱۷.
برای پژوهش ژرفتر، نگاه کنید به: «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، از ص ۱۷۳ ـ ۱٦۷.

۲ ـ نگاه کنید به: مختصرهای چاپ قدیم، صفحه‌های ۴۱، ٦۸، ۷۰، ۷٦ و ۷۷. و مختصرهای چاپ جدید، ←

عطف

«فالاربعة المذكورة ههنا (منها العطف كقولك في قصره) اى قصر الموصوف على الصفة (افراداً زيد شاعرٌ لا كاتب، او مازيد كاتباً بل شاعر) مَثَّلَ بمثالين: اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه والمنفى معطوف، والثانى بالعكس».

یکی از شیوه‌های چهارگانه که این جا ذکر شده، عطف است. مانند آنگاه که در قصر افرادی موصوف بر صفت می‌گویی: «**زید شاعرٌ لا کاتب**». یا می‌گویی: «**ما زیدٌ کاتباً بل شاعرٌ**».

مصنّف دو مثال آورد، در مثال اوّل وصف اثبات شده معطوف علیه و وصف نفی شده، معطوف است. و در مثال دوم به عکس.

مقصود از «**ههنا**» در باب قصر است.

مصنّف و شارح عطف به «**لکن**» را ذکر نکرده‌اند. ولی بسیاری از کتب بلاغت «**لکن**» را در کنار «**لا**» و «**بل**» آورده‌اند. عطف با «**لکن**» مثل: «**ما قام زید لکن عمروٌ**».

«(وقلباً «زید قائمٌ لاقاعد»، و «ما زیدٌ قاعداً بل قائم»)».

و هنگام قصر موصوف بر صفت ـ در قصر قلب ـ می‌گویی: «**زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ**» و «**مازیدٌ قاعداً بل قائمٌ**».

«فان قلت: اِذا تحقق تنافي الوصفين في قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعراً بانتفاء الغير فما فائدة نفى الغير واثبات المذكور بطريق الحصر؟

قلت: الفائدة فيه التنبيه على رَدّ الخطأ فيه واَنَّ المخاطب اعتقد العكس، فانّ قولنا «زيدٌ قائمٌ» واِنْ دلّ على نفي القعود، لكنّه خال عن الدلالة على اَنّ المخاطب اعتقد انّه قاعدٌ».

اشکال:

اگر بگویی: در قصر قلب هنگامی که دو وصف متنافی شد اثبات یکی از آن دو

← صفحه‌های ۹۳، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۵ و ۱۷۶. و مختصرهای حاشیه‌دار، صفحه‌های ۸۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۹ـ۱۶۷.

نشانگر منتفی شدن دیگری است؛ مثلاً اگر گفتیم: **«زیدٌ قائمٌ»** می‌نمایاند که: زید، قاعد نیست. پس گفتن **«زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ»** و آوردن نفی غیر و اثبات مذکور به شیوهٔ حصر چه فایده‌ای دارد؟

پاسخ:

ما در پاسخ می‌گوییم: فایدهٔ نفی غیر و آوردن حصر، بیان بازگرداندن خطای مخاطب و اعتقاد وارونهٔ اوست.

بی‌گمان **«زیدٌ قائمٌ»** گرچه بر نفی قعود دلالت می‌کند، لیکن نشان نمی‌دهد که مخاطب، معتقد بوده: زید، قاعد است.

«(وفی قصرها) ای قصر الصفة علی الموصوف اِفراداً او قلباً بحسب المقام («زید شاعر لاعمرو» او «ما عمرو شاعراً بل زید») ویجوز «ما شاعر عمروٌ بل زید» بتقدیم الخبر، لکنّه یجب حینئذٍ رفع الاسمین لبطلان العمل».

و در قصر صفت برموصوف، چه جایگاه حصر افراد باشد یا قلب، می‌گویی: **«زیدٌ شاعر لاعمروٌ»** یا می‌گویی: **«ما عمرو شاعراً بل زیدٌ»**. و می‌توان گفت: **«ما شاعر عمروٌ بل زیدٌ»** به تقدیم خبر (شاعر)؛ لیکن در هنگام تقدیم خبر چون **«ما»** عمل نمی‌کند باید دو اسم مرفوع خوانده شود؛ زیرا ترتیب اسم و خبر «ما» به هم خورده.

«ولمّا لم یکن فی‌قصر الموصوف علی الصفة مثال الافراد صالحاً للقلب لاشتراط عدم‌التنافی فی‌الافراد وتحقق التنافی فی‌القلب علی زعمه اورد للقلب مثالاً یتنافی فیه‌الوصفان بخلاف قصر الصفة، فانّ مثالاً واحداً یصلح لهما. ولمّا کان کل ما یصلح مثالاً لهما یصلح مثالاً لقصر التعیین لم یتعرض لذکره. وهکذا فی‌سائر الطرق».

و چون در قصر موصوف بر صفت، مثال قصر افراد شایستهٔ قصر قلب نبود؛ زیرا مصنّف تنافی نداشتن وصفین را در قصر افراد، و تنافی داشتن وصفین را در قصر قلب، شرط می‌داند. از این رو برای قلب، مثالی آورد که دو وصف در آن متنافی است.[1]

به خلاف قصر صفت بر موصوف، که در آن، یک مثال هم برای قصر قلب و هم برای

---

۱ ـ البته دو مثال آورد: یکی **«زید قائم لاقاعدٌ»** و یکی **«ما زیدٌ قاعداً بل قائمٌ»** ولی چون یکی مثبت بود و یکی منفی تعبیر به یک مثال کرده.

قصر افراد، شایستگی دارد.

و چون هر مثالی که شایستگی برای قصر قلب یا افراد داشته باشد شایستهٔ قصر تعیین نیز هست، مصنّف آن را یادآوری نکرده.

و همین طور در بقیّهٔ شیوه‌های حصر نیز از قصر تعیین سخن به میان نمی‌آورد.

«علی زعمه» یعنی: به عقیدهٔ مصنّف.

این تعبیر را آورده تا بفهماند اشتراط تنافی وصفین در قصر قلب وعدم تنافی آن دو در قصر افراد ویژهٔ مصنّف است نه سکاکی.

ضمیر **«فیه»** به **«مثال»** بر می‌گردد.

«بخلاف قصر الصفة»: به خلاف قصر صفت بر موصوف، که در آن برای قصر قلب و افراد به یک مثال بسنده می‌شود؛ چون هر موصوفی با موصوف دیگر تنافی دارد و اشتراط تنافی وصفین و عدم تنافی وصفین در قصر موصوف بر صفت است.

بنابراین، **«ماکاتب اِلاّ زیدٌ»** هم می‌تواند مثال برای قصر قلب باشد و هم مثال برای قصر افراد.

ضمیر **«لذکره»** به **«قصر تعیین»** بر می‌گردد.

«وهکذا فی سائر الطرق»: همین گونه متعرض قصر تعیین در سائر شیوه‌های قصر. یعنی: نفی و استثناء، انّما و تقدیم نشده.

نفی و استثناء

«(ومنها النفی والاستثناء کقولک فی قصره) افراداً («ما زیدٌ اِلاّ شاعر» و) قلباً («ما زیدٌ اِلاّ قائمٌ» وفی قصرها) افراداً وقلباً («ما شاعر اِلاّ زیدٌ») والکل یصلح مثالاً للتعیین. والتفاوت اِنّما هو بحسب اعتقاد المخاطب».

و یکی از شیوه‌های حصر، نفی و استثناء است. مانند سخن تو **«ما زیدٌ اِلاّ شاعرٌ»** هنگام قصر موصوف بر صفت در قصر افراد. و مثل **«ما زیدٌ اِلاّ قائم»** در قصر قلب.

و مانند: **«ما شاعرٌ اِلاّ زیدٌ»** در قصر صفت بر موصوف ـ چه قصر افراد باشد و چه قلب ـ و همهٔ این مثالها شایستگی برای قصر تعیین را دارد. تنها تفاوت در اعتقاد

مخاطب است. مقصود از «**نفی**»، همهٔ ادات نفی است؛ چون: «اِن»[۱] «لا»[۲] «لیس»[۳] «لم»[۴] «لَن».[۵]

و مراد از «**استثناء**» همهٔ ادات آن.

هر جاگفت: «**فی‌قصره**» و ضمیر را مذکر آورد، یعنی: قصر موصوف بر صفت.

و هرجاگفت: «**فی‌قصرها**» و ضمیر را مؤنث آورد، یعنی: در قصر صفت بر موصوف.

در این جا نیز برای حصر صفت در موصوف یک مثال آورد به همان دلیل که گفتیم: اشتراط تنافی وصفین یا عدم آن در حصر موصوف بر صفت است. نه حصر صفت بر موصوف؛ چون: «**ما شاعر اِلاّ زیدٌ**».

اِنّما

«**(ومنها اِنّما کقولک فی قصره) افراداً («اِنّما زید کاتب» و) قلباً «انّما زیدٌ قائم»، و فی‌قصرها) افراداً و قلباً («اِنّما قائم زیدٌ»)**».

و یکی از شیوه‌های حصر «**اِنّما**» است؛ مانند قول شما هنگام قصر موصوف بر صفت در قصر افراد: «**اِنّما زید کاتب**».

و در قصر قلب «**اِنّما زید قائم**».

و مانند قول شما در حصر صفت بر موصوف چه افراد باشد و چه قلب «**اِنّما قائم زیدٌ**».

«**وفی‌دلائل الاعجاز اَنَّ اِنّما ولا العاطفه اِنّما یستعملان فی‌الکلام المعتد به لقصر القلب دون الافراد**».

و در «دلائل الاعجاز» آمده: «**اِنّما**» و «**لا**» ی عاطفه در سخن بلیغ و قابل توجّه تنها در قصر قلب به‌کار می‌رود نه افراد.

---

۱ ـ چون «**اِنْ هذا اِلاّ ملک کریم**». یوسف / ۳۱.

۲ ـ مانند: «**لااله اِلاّ اللّه**». محمّد / ۱۹.

۳ ـ مثل: «**لیس زیدٌ اِلاّ قائماً**».

۴ ـ مانند: «**ولم یَخْشَ اِلاّاللّه**». توبه / ۱۸.

۵ ـ همچون: «**لَنْ یَدْخل الجنّة اِلاّ من کان هوداً**». بقره / ۱۱۱.

توضیح:

شارح از کلام مصنّف برداشت کرده که: «اِنّما» و «لا» ی عاطفه در هر سه قصر به‌کار می‌رود.

اکنون عقیده شیخ عبدالقاهر را بیان می‌کند که وی استعمال «اِنّما» و «لا» ی عاطفه را تنها در قصر قلب می‌داند.[1]

بیان سه دلیل برای افادهٔ حصر اِنّما

«واشار اِلی سبب اِفادة اِنّما القصر بقوله: (لتضمّنه معنی ما واِلاّ). واشار بلفظ التضمن اِلی اَنّه لیس بمعنی ما واِلاّ حتّٰی کانّهما لفظان مترادفان؛ اذ فرق بین اَنْ یکون فی‌الشَیء معنی الشیء. واَنْ یکون الشیء الشیء علی الاطلاق. فلیس کل کلام یصلح فیه «ما» و«اِلاّ» یصلح فیه «اِنّما» صرّح بذلک الشیخ فی‌دلائل الاعجاز».[2]

مصنّف به انگیزهٔ افادهٔ حصر انّما اشاره کرده است و گفته: افادهٔ حصر می‌کند؛ چون متضمّن معنی «ما» و «اِلاّ» است.

و با واژهٔ «**تضمّن**»، اشاره کرده به این که: «**انّما**» به معنی «**ما**» و «**اِلاّ**» نیست به‌گونه‌ای که‌گویا «**اِنّما**» و «**ما**» و «**اِلاّ**» مترادف باشد؛ زیرا فرق است بین جایی که در چیزی معنای چیز دیگری باشد با جایی که چیزی به طور کلی عین چیز دیگر است.

پس این طور نیست که هر سخنی که شایستهٔ ما و اِلاّ است شایستهٔ «انّما» نیز باشد.

به این سخن، شیخ در دلائل الاعجاز تصریح کرده.

«**سبب افادة اِنّما القصر**»: در انگیزهٔ این که «**اِنّما**» مفید قصر است، برخی گفته‌اند: چون ترکیب شده از «**اِنَّ**» و «**ما**» افادهٔ قصر می‌کند.[3]

و بعضی چون مصنّف، علّت را تضمّن معنی «**ما**» و «**اِلاّ**» دانسته‌اند.

«**فلیس کلُ کلامٍ یصلح فیه ...**»: اِنْ شاءَاللّٰه به زودی بررسی خواهیم کرد که در چه

---

۱ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۲۵۹.

۲ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۲۵۳.

۳ ـ حضرت «**شیخ طبرسی**» صاحب «مجمع‌البیان» علت افادهٔ حصر «**انّما**» را مرکّب بودن آن از «**اِنَّ**» و «**ما**» می‌داند. نگاه کنید به مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۲۵۷.

جاهایی «إنّما» شایسته است و در چه جاهایی «ما» و «إلاّ».

ضمیر «فیه» به «کلام» باز می‌گردد.

«صرّح بذلک الشیخ...»: شیخ عبدالقاهر به همین سخن، یعنی: تفاوت جایی که چیزی با چیز دیگر مترادف باشد با جائی که متضمن معنی آن باشد، و همین‌گونه به این که هر جا «إنّما» شایسته است، به کارگیری «ما» و «إلاّ» شایسته نیست؛ در «دلائل الاعجاز» تصریح کرده.[1]

«ولمّا اختلفوا فی افادة إنّما القصر وفی تضمنه معنی ما وإلاّ بیّنه بثلاثة أوجه».

و چون علما در این که «إنّما» افادهٔ قصر می‌کند؛ و در این که متضمن معنی «ما» و «إلاّ»ست، اختلاف کرده‌اند؛ مصنّف افادهٔ قصر و تضمّن معنی «ما» و «إلاّ» را با سه دلیل بیان کرد.

قرائتهای سه گانه در إنّما حرّم

«فقال (لقول المفسرّین «إنّما حرّم علیکم المیتةَ» بالنصب معناه «ما حرّم علیکم إلاّ المیتة»)».

و گفت: دلیل نخست، قول مفسران قرآن است که در «إنّما حرّم علیکم المیتة»[2] با نصب «المیتة» گفته‌اند: معنایش «ما حرّم علیکم إلاّ المیتة» است.[3]

«(و) هذا المعنی (هوالمطابق لقراءة الرفع) ای رفع المیتة. وتقریر هذا الکلام أنّ فی‌الآیة ثلاث قرا آت: (حَرَّمَ) مبیّناً للفاعل مع نصب المیتة ورفعها وحُرِّمَ مبنیا للمفعول مع رفع المیتة».

و این معنی «ما حَرَّمَ علیکم إلاّ المیتة» هماهنگ با قرائت رفع «میتة» است. و بیان

---

۱ ـ عبارت شیخ عبدالقاهر چنین است:
«وفرقٌ بین ان یکون فی‌الشیء معنی الشیء و بین أنْ یکون الشیء الشیء علی الاطلاق. یبین لک انّهما لایکونان سواء انّه لیس کل کلام یصلح فیه (ما) و (إلاّ) یصلح فیه (إنّما)». «دلائل الاعجاز»، ص ۲۵۳.

۲ ـ بقره /۱۷۴.

۳ ـ مفسّرین تنها در این آیه افادهٔ حصر در «انّما» را تأیید نکرده‌اند؛ بلکه در آیات بسیاری چون:
«إنّما ولیّکم‌الله ورسوله». مائده /۱۵۵.
«إنّما انا بشر» فصلت /۶.
و **«إنّماالله إلهٌ واحد»** [نساء/۱۷۱] به افادهٔ حصر «إنّما» گردن نهاده‌اند.

سخن چنین است: در آیهٔ **«اِنّما حَرَّمَ علیکم المیتة»** سه قرائت وجود دارد:

۱ ـ **«حَرَّمَ»** معلوم، و **«میتة»** منصوب.

۲ ـ **«حَرَّمَ»** معلوم، و **«میتة»** مرفوع.

۳ ـ **«حُرِّمَ»** مجهول، و **«میتة»** مرفوع.

ضمیر **«رفعها»** به **«میتة»** باز می‌گردد.

«کذا فی تفسیر الکواشی».

این گونه در «تفسیر کواشی» آمده.

«کواشی» بنابر قول برخی، منسوب به **«کَواشا»** ـ به فتح کاف ـ است. و بنا به قول برخی، منسوب به **«کُواشه»** ـ به ضم کاف ـ به هر حال «کواشا» یا «کواشه»، دژی بوده در شرق موصل که مفسر، ادیب، فقیه، زاهد و عابد پیراسته، موفق الدّین «احمدبن یوسف بن حسن بن رافع کواشی» از آن جا برخاسته. وی صاحب تفسیر کبیر و تفسیر صغیر است و در قرن هفتم هجری می‌زیسته.[1]

«فعلی القراءة الاولی، «ما» فی «اِنّما» کافّةٌ؛ اذ لو کانت موصولة لبقی «اِنَّ» بلاخبر والموصول بلاعائد».

پس بنا به قرائت نخست (حَرَّمَ معلوم و میتة منصوب) **«ما»** کافّه می‌شود؛ زیرا اگر موصوله باشد **«اِنَّ»** بدون خبر، و **«موصول»** بدون عاید می‌ماند؛ بدین شکل **«اِنَّ الّذی حَرَّمَ علیکم المیتةَ».**

«وعلی الثانیة، موصولة لتکون المیتة خبراً؛ اذ لا یصح ارتفاعها بحرّم المبنی للفاعل علی ما لا یخفی».

امّا بنابر قرائت دوّم که **«حَرَّم»** معلوم و **«میتة»** مرفوع باشد **«ما»** موصوله است و **«المیتة»** خبر **«اِنَّ»**؛ زیرا همانگونه که آشکار است درست نیست **«میتة»** به **«حَرَّمَ»** رفع داده شود. چون در آن صورت معنی چنین می‌شود: «حرام کرد میتة»؛ در حالی که فاعل تحریم خداوند ـ متعال ـ است.

ضمیر **«ارتفاعها»** به **«میتة»** بر می‌گردد.

---

۱ ـ نگاه کنید به: «روضات الجنّات»، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۵. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۵۰.

«والمعنی: «اِنَّ الّذی حرّمه اللّه ـ تعالی ـ علیکم هوالمیتة. وهذا یفید القصر (لمامرّ) فی تعریف المسند من اَنّ نحو «المنطلق زید، و زیدٌ المنطلق» یفید قصر الانطلاق علی زیدٍ».

اگر **«ما»** موصوله و **«حرم»** معلوم باشد معنی چنین می‌شود:

«اِنّ الّذی حرّمه اللّه ـ تعالی ـ علیکم هوالمیتة».

در این ترکیب **«المیتة»** خبر **«اِنّ»** قرار می‌گیرد؛ و چون معرّف به لام جنس است افادهٔ حصر می‌کند. همان‌گونه که در بحث تعریف مسند گفتیم:[1] در مثل **«المنطلق زیدٌ و زیدٌ المنطلق»**، انطلاق منحصر بر زید می‌شود.

«فاذاکان اِنّما متضمّنا معنی «ما» و«اِلّا»، وکان معنی القراءة الاولی ما حرّم‌اللّه علیکم الاّ المیتة کانت مطابقة للقراءة الثانیه؛ واِلاّ لم تکن مطابقة لها لافادتها القصر».

پس اگر **«اِنّما»** متضمّن معنی **«ما»** و **«اِلّا»** باشد و معنی قرائت نخست **«ما حَرَّم‌اللّه علیکم اِلّاالمیتة»** گردد آنگاه هماهنگ با قرائت دوّم می‌شود.

و اگر متضمن **«ما»** و **«اِلّا»** نباشد هماهنگ با قرائت دوّم نیست؛ چون در آن هنگام، قرائت دوم افادهٔ حصر می‌کند ولی قرائت اول نه.

ضمیر **«لها»** و **«لافادتها»** به **«ثانیه»**، یعنی: قرائت دوّم بر می‌گردد.

«فمراد السکاکی والمصنّف بقراءة النصب والرفع هوالقراءة الاولی والثانیة فی‌المبنی للفاعل، ولهذا لم یتعرضا للاختلاف فی‌لفظ «حرّم» بل فی‌لفظ «المیتة» رفعاً ونصباً».

بنابراین، مراد سکاکی و مصنّف از قرائت نصب و رفع همان قرائت نخست (حَرَّمَ معلوم و میتة منصوب) و قرائت دوم (حَرَّم معلوم و میتة مرفوع) است. و چون همین دو قرائت مورد نظر آنان بوده. اختلافی که در واژهٔ **«حرّم»** است را یادآوری نکرده‌اند و به اختلاف در رفع و نصب **«میتة»** بسنده کرده‌اند.

«ولهذا» برای این که قرائت اوّل و دوم مورد نظر آنان بوده.

«لم یتعرضا»: سکاکی و مصنّف متذکر نشده‌اند.

«واَمّا علی القراءة الثالثة، اعنی: رفع المیتة وحُرِّم مبنیاً للمفعول فیحتمل اَنْ تکون

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۸. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۵۶. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

«ما» کافّة. ای «ما حُرِّم علیکم اِلاّ المیتة»، واَنْ تکون موصولة، ای «اِنّ الذی حُرِّمَ علیکم هوالمیتة». ویُرَجِّحُ هذا ببقاء اِنَّ عاملةً علی ما هو اصلها».

اَمّا بنابر قرائت سوم، یعنی: **«حُرِّم»** مجهول و **«میتة»** مرفوع. احتمال دارد که **«ما»** کافّه باشد؛ بدین شکل که: **«ما حُرِّمَ علیکم اِلاّ المیتة»**. و احتمال دارد موصوله باشد؛ بدین گونه: **«اِنّ الّذی حُرِّم علیکم هوالمیتة»**. و موصوله بودن **«ما»** برتری دارد؛ چون **«انّ»** بنابر اصل، عامل باقی می‌ماند.

اگر **«ما»**، کافه باشد **«المیتة»** نایب فاعل **«حُرِّم»** می‌شود. و اگر موصوله باشد خبر **«اِنّ»**.

«هذا»: موصوله بودن.

ضمیر **«اصلها»** به **«اِنَّ»** بر می‌گردد.

«وبعضهم توهم اَنّ مراد السکاکی والمصنّف بقراءة الرفع هذه القراءة الثالثة فطالبهما بالسبب فی‌اختیار کونها موصولة، مع اَنَّ الزّجاج اختار اَنّها کافّة».

و برخی پنداشته که: مراد سکاکی و مصنّف از قرائت رفع، همین قرائت سوّم است. از این رو از آن دو خواسته که ارائه دهند به چه انگیزه‌ای موصوله بودن **«ما»** را برگزیده‌اند، با این که «زجّاج» گفته: **«ما»** کافه است.

فاعل **«فطالبهما»**، **«بعض»**، و ضمیر تثنیه که به سکاکی و مصنّف بر می‌گردد مفعول آن است.

ضمیر **«کونها»** و **«انّها»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

«(ولقول النحاة اِنّما لاثبات ما یذکر بعده ونفی ماسواه) ای سوی ما یذکر بعده».

و دلیل دوّم برای افادهٔ حصر **«انّما»** سخن نحویین است. که می‌گویند: **«اِنّما»** آنچه را که بعدش بیاید، اثبات، و غیر آن را نفی می‌کند. یعنی: غیر آنچه ذکر شده را نفی می‌کند.

ضمیر **«سواه»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«ما یذکر»** بر می‌گردد.

«اَمّا فی‌قصر الموصوف نحو «اِنّما زید قائمٌ» فهو لاثبات قیام زید ونفی ماسواه من‌القعود ونحوه. واَمّا فی‌قصر الصفة نحو «اِنّما یقوم زیدٌ» فهو لاثبات قیامه ونفی ماسواه من قیام عمرو وبکر وغیرهما».

اَمّا در قصر موصوف بر صفت، چون: **«إنّما زیدٌ قائم»** «انّما» برای اثبات قیام زید و نفی غیر قیام مثل قعود و ... است.

و در قصر صفت بر موصوف، همچون: **«اِنّما یقوم زیدٌ»**، **«انّما»** برای اثبات قیام زید، و نفی غیر قیام زید از قیام عمرو و بکر و مانند آن دو است.

ضمیر **«ما سواه»** به **«قیام»**، و ضمیر **«نحوه»** به **«قعود»** بر می‌گردد.

آنچه مانند قعود است مثل: «رکوع»، «سجود»، «استلقاء» یعنی: به پشت خوابیدن.

«(ولصحة انفصال الضمیر معه) ای مع اِنّما، نحو: «اِنّما یقوم اَنَا». فانّ الانفصال اِنّما یجوز عند تعذر الاتصال، ولا تعذر ههنا اِلاّ بَانْ یکون المعنی «ما یقوم اِلاّ اَنَا»، فیقع بین الضمیر و عامله فصلٌ لغرضٍ».

و دلیل سوّم برای افادهٔ قصر در **«انّما»** این است که: می‌توانیم بعد از آن، ضمیر را منفصل بیاوریم. مثل **«انّما یقوم اَنَا»**.

و بی تردید جایی انفصال ضمیر جایز است که اتصال معذور باشد؛ و مانعی در این جا از متصل آوردن ضمیر نیست مگر این که معنی **«ما یقوم اِلاّ انا»** است. بنابراین، بین ضمیر و عاملش برای هدفی فاصله افتاده و آن هدف، افادهٔ حصر است.[1]

«ثم استشهد علی صحة هذا الانفصال ببیت من هوممّن یُسْتَشْهَدُ بشعره، ولهذا صرّح باسمه فقال: (قال: الفرزدق».[2]

سپس برای صحیح بودن این انفصال، شعر کسی را گواه آورد که شعرش گواه آورده می‌شود. از این رو نامش را صریحاً ذکر کرد و گفت: **«فرزدق»** گفته:

اَنَا الذّائد الحامی الذِمار واِنّما — یدافع عَنْ اَحسابهم اَنَا اومثلی

یعنی: منم باز دارنده و حمایتگر پیمان و ناموس. و تنها از دودمان و شرافتهای آنان من یا مانند من پاسداری می‌کند.

---

۱ ـ ابن مالک گفته:

وفی اختیار لایجیء المنفصل — اذا تأتّی اَنْ یجیء المتصل

۲ ـ «ابوفراس، همام بن غالب بن صعصعة»، ملقب به **«فرزدق»** در حدود سال ۲۰ هجری در بصره متولد شده و در سال ۱۱۰ هجری در همان شهر درگذشته.

وی یکی از شعرای شیعی است. نگاه کنید به: «البیان والتبیین»، ج ۱، ص ۲۸ و ۱۲۹. «اعیان الشیعه»، ج ۱۰، از ۲۷۱ ـ ۲۶۷. «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۰۷. «فهرست ابن ندیم»، ص ۲۶۳. «اعلام زرکلی»، ج ۳، ص ۱۱۲۷ و ۱۱۲۸. «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۳۵۹ و ج ۲، ص ۲۴۴. «تاریخ ادبیات عرب»، صفحه‌های ۷۳ ـ ۷۱ «المزهر»، ج ۲، ص ۴۲۲. و «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، از ص ۲۲۵ ـ ۲۱۷.

شرح واژه‌های شعر

«الذائد» من «الذَّود» وهوالطرد.[۱]

«ذائد» اسم فاعل گرفته شده از **«ذود»** به معنی راندن و منع کردن است.

«الحامی»: حمایت کننده، پاسدار.

«الذّمار» ای العهد[۲] **وفی‌الاساس «هوالحامی الذمار» اذا حَمَیٰ مالو لم یَحْمِهِ لیمَ و عُنِّف من حماه وحَریمِه».**

«ذمار» به معنی پیمان است.

در **«اساس البلاغه»** زمخشری آمده: به کسی می‌گویند: **«هوالحامی الذّمار»** که پاسداری کند از چیزهایی (چون مال و جان و ناموس) که اگر حمایت نکند سرزنش می‌شود و مورد فشار قرار می‌گیرد.

«اساس البلاغه» واژه نامه‌ای از زمخشری است.[۳]

«لیم» فعل مجهول گرفته شده از **«لؤم»** به معنی سرزنش کردن است.

«عُنِّفَ» فعل مجهول از باب تفعیل است.

«لیم وعُنِّفَ»: سرزنش می‌شود و مورد هجوم و فشار قرار می‌گیرد.

«حِما» (حمی) چیزهایی است که باید از آنها حمایت کرد؛ چون: دین، آبرو، کشور، جان، ناموس، و مال.

«حریم»: قلمرو، آبرو، گرداگرد خانه.[۴]

«من حماه وحریمه» بیان «ما» ی موصوله در **«مالولم یحمه»** است. یعنی: چیزهایی که اگر از آنها دفاع نکند سرزنش می‌شود از قبیل **«حما»** و **«حریم»** است.

---

۱ ـ «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۱۱۱.

۲ ـ «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۱٦٦.

۳ ـ عبارت زمخشری چنین است: **«وهو حامی الذمار اذا حمی مالولم یحمه لیم وعُنِّف من حماه وحریمه کقولهم: حامی‌الحقیقة»**. «اساس البلاغة»، ص ۱۴۵.

۴ ـ «غیاث اللغات»، ص ۲۹۸.

«حریم: گرداگردخانه و چاه و جز آن و آنچه نسبت به خانه و چاه داشته باشد از حقوق، و چیزی که حرام باشد و ... و چیزی که آن را حمایت نمایند و جنگ کنند بر آن». «منتخب اللغات»، ص ۱٦۵.

ضمیر «**لم یحمه**» به «**ما**» ی موصوله بر می‌گردد.

«**احساب**: شرافتها، ارزش‌ها، میراث‌ها، دودمان و... .[1]

شاهد شعر:

در این شعر، برای افاده حصر، ضمیر فاعل «**یدافع**» منفصل آورده شده و این شعر، صحت انفصال را تأیید می‌کند.

«**لمّاکان غرضه اَنْ یخصّ المدافِعَ لاالمدافَعَ عنه فصّل الضمیر واَخّرَه**».

و چون غرض شاعر، منحصر کردن حمایتگری در خویش بوده؛ یعنی: می‌خواسته «**مدافِع**» ـ بکسر «فاء» ـ را منحصر کند؛ نه «**مدافَع عنه**» ـ بفتح «فاء» ـ یعنی: چیزی که از آن دفاع می‌شود از این رو ضمیر را منفصل و آخر آورد.

ضمیر «**غرضه**» به «**شاعر**»، و ضمیر «**اَخّره**» به «**ضمیر**» بر می‌گردد.

«**اذلو قال: «واِنّما ادافع عَنْ احسابهم» لصارالمعنی اَنّه یدافع عن احسابهم لاعن احساب غیر هم، وهو لیس بمقصوده**».

اگر ضمیر را منفصل و مؤخّر نمی‌آورد و می‌گفت: «**واِنّما ادافع عن احسابهم**» معنی چنین می‌شد که: او تنها از شرفهای قومش دفاع می‌کند نه از شرافتهای غیر آنان. و آنگاه «**مدافع عنه**»، مقصور علیه می‌گشت؛ و چنین چیزی مقصود شاعر نبوده. چون آنگاه قصر موصوف بر صفت می‌شد و شاعر در مقام ستایش از خویش می‌خواسته صفت حمایتگری را منحصر برخود کند.

«**ولایجوز اَنْ یقال اِنّه محمول علی الضرورة؛ لانّه‌کان یصح اَنْ یقال: «اِنّما ادافع عن اَحسابهم اَنَا» علی اَنْ یکون «اَنَا» تأکیداً**».

و جایز نیست که گفته شود: بنابر ضرورت شعری شاعر، «**یدافع**» آورده و فاعل را منفصل و مؤخر قرار داده؛ چون ضرورتی درکار نبوده و شاعر می‌توانسته بگوید: «**اِنّما ادافع عن احسابهم انا**» بنابراین که «**انا**» تأکید برای فاعل مستتر «**ادافع**» باشد. و وزن شعر نیز تغییر نمی‌یافت.

---

۱ ـ **«الحَسَبُ ما تَعدّه مِنْ مفاخر آبائک اوالمال او الدّین او الکرام او الشّرف فی‌الفعل او الفعال الصالح او الشّرَف الثابت فی‌الآباء**. «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۲۴.

«ولیست «ما» موصولة اسم اِنّ واَنا خبرها؛ اذ لاضرورة فی‌العدول عن لفظ «مَـن» اِلی لفظ «ما».

و **«ما»**، موصوله و اسم **«انّ»** و **«انا»** خبر آن نیست؛ زیرا ضرورتی در کار نبوده تا شاعر از لفظ **«من»** به **«ما»** گرایش پیدا کند.

توضیح:

این سخن، پاسخ کسی است که بگوید: ضمیر **(انا)** برای این منفصل آمده تا **«ما»**، موصوله و **«انا»** خبر **«اِنَّ»** باشد؛ بدین شکل: **«اِنَّ الّذی یدافع عن احسابهم اَنَا»**. بدین ترتیب، حصر، پدیدهٔ معرفه بودن مبتدا و خبر می‌گردد و زاییدهٔ **«انّما»** نیست.

شارح، پاسخ می‌دهد: اگر **«ما»**، موصوله بود، ضرورتی نداشت که شاعر بدون دلیل به جای **«مَنْ»** موصوله واژهٔ **«ما»** را به کار برد، که برای غیر عاقل به کار می‌رود.

دسوقی دو پاسخ دیگر به پاسخ شارح افزوده:

۱ ـ اگر **«ما»**، موصوله بود جدا از **«اِنّ»** نگاشته می‌شد.

۲ ـ هماهنگ با مصراع نخست **(انا الذائد)** آن است که **«انا»** در مصراع دوّم نیز مسندالیه قرار گیرد. نه مسند.[۱]

تـقـدیـم

«(ومنها التقدیم ای تقدیم ما حَقُّهُ التأخیر، کتقدیم الخبر علی المبتداء او المعمولات علی الفعل (کقولک فی‌قصره) ای قصر الموصوف (تمیمیّ انا)».

و یکی از شیوه‌های قصر، تقدیم چیزی است که حقّ آن تأخیر باشد؛ چون: تقدیم خبر بر مبتدا یا معمولهای فعل بر آن،

مانند سخن شما در قصر موصوف بر صفت: **«تمیمیّ انا»**. در این مثال، **«تمیمی»** که خبر است برای افادهٔ حصر بر **«انا»** مقدم شده. بنابراین **«انـا»** منحصر می‌شود در وصف تمیمیّت.

---

۱ ـ نگاه کنید به: «حاشیهٔ دسوقی» مندرج در «شروح التلخیص»، ج ۲، ص ۲۰۱.

«کان الانسب ذکر المثالین؛ لانّ التمیمیّة والقیسیّة اِنْ تنافیا لم یصلح هذا مثالاً لقصرالافراد واِلاّ لم یصلح لقصر القلب بل للافراد».

این عبارت، انتقادی است که شارح به مصنّف دارد؛ می‌گوید: مناسبتر بود که: مصنّف برای قصر قلب و افراد دو مثال ذکر کند؛ چون تمیمیّت و قیسیّت، اگر تنافی داشته باشد این مثال شایستهٔ قصر افراد نیست. و اگر تنافی نداشته باشد این مثال، شایستهٔ قصر قلب نیست.

شارح تعبیر به **«انسب»** کرده چون شرط تنافی و عدم تنافی را در قصر قلب و افراد تنها مصنّف لحاظ کرده؛ از این رو شایسته‌تر بود که مثال نیز بر اساس باور خودش باشد.

«(وفی قصرها «اَنَاکفیت مهمّک») افراداً او قلباً او تعییناً بحسب اعتقاد المخاطب».

و در قصر صفت بر موصوف **«اناکفیت مهمّک»**، چه «قصر افراد» باشد چه «قلب» چه «تعیین»، بنابر آنچه از عقیده مخاطب بر می‌آید.

در این مثال، بنابر نظر سکاکی **«انا»** فاعل معنوی، یعنی: تأکید برای فاعل **«کفیت»** بوده و مقدم شده. و این تقدیم، افاده می‌کند حصر صفت کفایتگری از مهم مخاطب را بر **«انا»**. حال اگر مخاطب باور به اشتراک با غیر داشته باشد **«حصر افرادی»** می‌شود.

و اگر باور داشته باشد که: کفایتگری، ویژهٔ دیگری بوده **«حصر قلب»** می‌گردد.

و اگر تردید داشته باشد، **«حصر تعیین»**.

و قبلاً گفتیم: برای حصر صفت بر موصوف تنها یک مثال کافی است.

اختلاف در شیوه‌های حصر

«(وهذه الطرق) الاربعة بعد اشتراکها فی‌افادة القصر (تختلف من وجوهٍ فدلالة الرابع) ای التقدیم (بالفحوی) ای بمفهوم الکلام، بمعنی اَنّه اذا تأمل صاحب الذوق السلیم فیه فهم منه القصر. واِنْ لم یعرف اصطلاح البلغاء فی‌ذلک (و) دلالة الثلاثة (الباقیة بالوضع) لانّ الواضع وضعها لمعان تفیدالقصر».

و این شیوه‌های چهارگانه با این که همه حصر را می‌فهماند، لیکن از جهاتی با هم تفاوت دارد؛ تفاوت نخست این است که: حصر در «تقدیم ماحقه التأخیر» از فحوا و مفهوم کلام فهمیده می‌شود. بدین شکل اگر صاحب ذوق صحیح در آن بیندیشد، حصر را می‌فهمد اگر چه اصطلاح بُلغا را در این زمینه نداند. ولی آن سه تای دیگر وضعاً حصر

را می‌رساند؛ چون واضع، آنها را برای معناهایی نهاده که مفید حصر است.

«فحویٰ» را شارح به **«مفهوم الکلام»** تفسیر کرده و مقصودش چیزی است که بلغا از سخن می‌فهمند.[1]

«فی ذلک» یعنی: در این که «تقدیم ماحقه التأخیر» افادهٔ حصر می‌کند.

«دلالة الثلاثة»: نفی و اِلاّ، عطف و اِنّما.

ضمیر **«وضعها»** به **«ثلاثه»** بر می‌گردد.

«(والاصل) ای الوجه الثانی من وجوه الاختلاف اَنّ الاصل (فی‌الأول) ای فی‌طریق العطف (النص علی المثبت والمنفی کمامرّ. فلایترک) النص علیهما (اِلاّ لکراهة الاطناب، کما اذا قیل: «زیدٌ یعلم النحووالصرف والعروض» او «زید یعلم النحو وعمروٌ وبکر» فتقول فیهما) ای فی‌هذین المقامین (زید یعلم النحو لاغیر) امّا فی‌الاوّل فمعناه لاغیر النحو، ای لاالصرف ولا العروض. وامّا فی‌الثانی فمعناه لاغیر زیدٍ ای لاعمرو ولابکر».

و دوّمین جهت از جهات اختلاف بین ادات قصر این است که: اصل در شیوه عطف، تصریح بر مثبت و منفی است، همان‌گونه که در مثال **«زید شاعرٌ لاکاتب»** و مثال **«ما زید کاتباً بل شاعرٌ»** گذشت.[2]

و تصریح برمثبت و منفی ترک نمی‌شود مگر هنگامی که به درازاکشیده شدن سخن ناگوار باشد. مثلاًکسی می‌گوید: **«زید یعلم النحو والصرف والعروض»** و شما در برابر او می‌گویید: **«زید یعلم النحو لاغیر»** در این جا برای این که اطناب ناگوار بوده شما تصریح برمنفی نکرده‌اید و تنها به **«لاغیر»** بسنده کرده‌اید.

یاکسی می‌گوید: **«زیدٌ یعلم النحو وعمروٌ وبکر»** و شما در برابر او می‌گویید: **«زیدٌ یعلم النحو لاغیر»** و تصریح به منفی نمی‌کنید.

بنابراین، **«لاغیر»** در مثال نخست به معنی **«لاغیر النحو»** یعنی: **«لاالصرف»** و **«لاالعروض»** است. و در مثال دوّم معنیش **«لاغیرزید»**، یعنی: **«لاعمروٌ»** و **«لابکر»** است.

«وحُذِف المضاف الیه مِنْ غیر وبُنی هو علی الضم تشبیها بالغایات».

---

۱ ـ و مراد، «فحوی» و مفهوم به معنی اصولی آن نیست؛ چون «فحوی» در علم اصول به معنی مفهوم مخالف است.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۹. مختصرهای چاپ جدید ص ۱۸۶. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۷۹.

مضاف الیه **«غیر»** حذف شده و **«غیر»** همانند غایات، مبنیّ بر ضم گردیده.

بیــان

ظروف مقطوع از اضافه، چون: **«قبل»** و **«بعد»**، «غایات» نامیده می‌شود. از این رو که مضاف الیه آنها «غایت» بوده.

این غایات بنابر احتیاجی که به مضاف الیه دارد مبنی است. در این جا نیز مضاف‌الیه **«غیر»** حذف گردیده و بنابر شباهت به قبل و بعد ضمه داده شده.

«وذکر بعض النحاة اَنَّ «لا» فی «لاغیر» لیست عاطفة بل لنفی الجنس».

و برخی از نحویین گفته:[1] **«لا»** در **«لاغیر»**، عاطفه نیست؛ بلکه برای نفی جنس است. بنابراین، «غیر»، اسم **«لا»** قرار می‌گیرد و مبنی برفتح، و خبر آن محذوف می‌شود.[2]

«(او نحوه) ای نحو «لاغیر» مثل «لاما سواه» و«لامَنْ عداه»، وما اشبه ذلک».

هنگامی که به درازاکشیده شدن ناگوار باشد یا از **«لاغیر»** استفاده می‌شود یا از همانند آن؛ چون: **«لاماسواه»** یا **«لامَنْ عداه»** و یا **«ما اشبه ذلک»** آنچه مثل اینهاست. همانند: **«لیس غیر»** و **«لیس اِلاّ»**.

«(و) الاصل (فی الثلاثة الباقیة النصّ علی المثبت فقط) دونَ المنفی، وهو ظاهر».

و اصل در آن سه تای باقی (عطف، نفی و اِلاّ، انّما) تنها تصریح برمثبت کردن است و آن ظهور دارد.

«(والنفی) ای الوجه الثالث من وجوه الاختلاف اَنّ النفی بلا العـاطفه (لایجـامع الثانی) اعنی النفی والاستثناء، فلایصح ما زیدٌ اِلاّ قائمٌ لاقاعد».

سومیّن جهت از جهات اختلاف در شیوه‌های قصر، این است که: نفی به لای عاطفه با نفی و استثناء جمع نمی‌شود؛ بنابراین، درست نیست که بگوییم: **«ما زیدٌ اِلاّ قـائمٌ لاقاعدٌ»**.

«وقد یقع مثل ذلک فی کلام المصنّفین لا فی کلام البلغاء».

و گاهی جمع بین «نفی و اِلاّ و لای عاطفه» در سخن نویسندگان می‌آید، نه در سخن

---

۱ ـ مقصود از «بعض نحویین» مرحوم رضی ـ رحمة‌الله علیه ـ است.

۲ ـ اگر **«لا»** در **«لاغیر»** برای نفی جنس باشد باز هم افادهٔ حصر می‌کند.

بلیغان. (مقصود کسانی است که سخن آنان معیار ادبی است).[۱]

«(لانّ شرط المنفی بلا العاطفه الاّیکون) ذلک المنفی (منفیا قبلها بغیرها) من ادوات النفی؛ لانّها موضوعةٌ لان تنفی بها ما او جبته للمتبوع لا لاَنْ تعیدبها النفی فی‌شیء قد نفیته».

لای عاطفه با نفی و اِلاّ جمع نمی‌شود؛ چون شرط آنچه بالای عاطفه نفی شده این است که قبلاً با هیچ یک از ادات نفی، منفی نشده باشد. زیرا لای عاطفه وضع شده تا آنچه را برای متبوع اثبات کرده‌ای نفی کنی؛ نه این که دوباره به وسیله «لا»، نفی کنی آنچه راکه یک بار نفی کرده‌ای.

ضمیر **«قبلها»**، **«بغیرها»**، **«لانّها»** و **«بها»** به لای عاطفه و ضمیر **«اوجبته»** به **«ما»** ی موصوله. و ضمیر**«نفیته»** به شیء بر می‌گردد.

«وهذا الشرط مفقود فی‌النفی والاستثناء، لانّک اِذا قلت: «ما زید اِلاّ قائم» فقد نفیت عنه کل صفةٍ وقع فیها التنازع حتی کانّک قلت لیس هو بقاعد ولانائم ولامضطجع ونحو ذلک. فاذا قلت: «لاقاعد» فقد نفیت عنه بلاالعاطفة شیئاً هو منفی قبلها بما النافیة».

و این شرط، یعنی: این که منفی به لای عاطفه نباید قبلاً به هیچ یک از ادات نفی، منفی شده باشد در نفی و استثناء نیست؛ زیرا هنگامی که می‌گویید: **«ما زید اِلاّقائم»** نفی کرده‌اید هر صفتی راکه شما در آن با مخاطب درگیری و اختلاف داشته‌اید.

گویاگفته‌اید: او نشسته نیست، خواب نیست، به پهلو خوابیده نیست و ... .

پس اگر بعد از آن بگویید: **«لاقاعدٌ»** آنگاه شما با **«لا»** ی عاطفه نفی کرده‌اید چیزی را که پیش از آن با **«ما»** ی نافیه نفی شده.

ضمیر **«عنه»** به **«زید»**، و ضمیر **«فیه»** به **«کل صفةٍ»** بر می‌گردد.

«نحو ذلک» مثل راکع، ساجد، مستلقی و ... .

---

۱ ـ دسوقی گفته: شارح به زمخشری و حریری گوشه زده.

زمخشری در تفسیر آیهٔ ۱۵۹ سوره آل عمران: **«فاذا عزمت فتوکل علی‌الله»** گفته: **«اَیْ لانّ ما هو صلح لک لایعلمه اِلاّ الله لاانت ولامَنْ تشاور»**. الکشاف، چاپ آفتاب تهران، ج ۱، ص ۴۷۵.

و حریری گفته:

لعمرک ما الانسان اِلا ابن یومه ... علی ما تجلی یومه لاابن امسه

مقامات حریری، مقامهٔ کَرجَیّه، چاپ افست گلشن، ص ۲۰۱، و مقامات حریری چاپ سنگی، ص ۸۹.

ضمیر **«قبلها»** به **«لا»** ی عاطفه بر می‌گردد.

«وکذا الکلام فی «ما یقوم اِلاّ زیدٌ».

همان گونه که در قصر موصوف بر صفت گفتیم: نفی و اِلاّ با «لا» ی عاطفه جمع نمی‌گردد. در قصر صفت بر موصوف مثل **«ما یقوم اِلاّ زیدٌ»** نیز نمی‌توانیم بگوییم: **«ما یقوم اِلاّ زید لاعمروٌ»**. و نفی و اِلاّ را با «لا» ی عاطفه جمع کنیم.

«وقوله: «بغیرها» یعنی: من ادوات النفی علی ما صرّح به فی المفتاح».

این که مصنّف گفت: منفی نشده باشد به غیر «لا» مقصود، غیر «لا» از ادات نفی است؛ بنابر آنچه سکاکی در مفتاح العلوم به آن تصریح کرده.[1]

ضمیر **«قوله»** به **«مصنّف»**، و ضمیر **«بغیرها»** به **«لا»** ی عاطفه بر می‌گردد.

«وفائدته الاحتراز عمّا اذا کان منفیاً بفحوی الکلام، او علمِ المتکلم او السامع، او نحو ذلک کما سیجیء فی اِنّما».

و فایدهٔ این قید که منفی به لای عاطفه نباید منفی به غیر لا از دیگر ادوات نفی باشد، این است که: با این قید، از چندین جا احتراز می‌شود:

۱ ـ جایی که منفی به لای عاطفه به وسیلهٔ مفهوم سخن نفی شده باشد؛ مثلاً می‌گوییم: **«علیاً زرت»** در این مثال، از تقدیم علی بر می‌آید که ما تنها او را زیارت کرده‌ایم نه عمرو را. در این جا با این که زیارت عمرو از فحوای کلام نفی شده ما می‌توانیم بگوییم: **«علیاً زرت لاعمراً»**.

۲ ـ جایی که منفی به لای عاطفه پیش گوینده منفی باشد؛ مثلاً او می‌گوید: **«زید ساکن»** و می‌داند که متحرک نیست، با این حال می‌تواند بگوید: **«زیدٌ ساکن لامتحرک»**.

۳ ـ جایی که منفی به لای عاطفه پیش شنونده منفی باشد؛ مثلاً او می‌داند که زید تنها قائم است ولی ما به او می‌گوییم: **«زید قائم لاقاعد»**.

جاهایی که افعال معنی منفی داشته باشد مانند: اِمْتَنَعَ، کَفَّ، اَبی و ... .

«نحو ذلک» اشاره به همین جاست، که فعل، معنی منفی دارد.

---

۱ ـ عبارت سکاکی چنین است:

«والسبب فی ذلک هو اَنّ لاالعاطفة مِنْ شرط منفیها اَنْ لایکونَ منفیا قبلها بغیرها من کلمات النفی».

مفتاح العلوم، ص ۱۲۷.

در همهٔ این موارد چون نفی صریح نیست می‌شود **«لا»** ی عاطفه را به‌کار برد.

«کما سیجیء فی اِنّما» همان گونه که در بحث **اِنّما** خواهیم گفت که: **«اِنّما»** با **«لا»** ی عاطفه با هم جمع می‌شود؛ چون نفی در **«انّما»** صریح نیست.

«لایقال هذا یقتضی جواز اَنْ یکون منفیاً قبلها بلا العاطفة الاُخری نحو «جاءَنی الرجال لاالنساء لاهند»؛ لانّا نقول الضمیر لذلک المشخَّص، ای بغیر لاالعاطفة التی نفی بها ذلک المنفی ومعلوم انّه یمتنع نفیه قبلها بها، لامتناع اَنْ ینفی شیء بلاقبل الاتیان بها».

اشکال

مصنّف گفت: **«لانّ شرط المنفی بلاالعاطفه اَلاّ یکون منفیاً قبلها بغیرها»** از این سخن بر می‌آید که اگر منفی به لای عاطفه قبلاً به وسیلهٔ خود لای عاطفه نفی شده باشد اشکال ندارد. مثل **«جاء نی الرّجال لاالنساء لاهند»** که «**هند**» قبلاً به وسیلهٔ **«لا»** ی در **«لاالنساء»** نفی شده ولی نفی آن به غیر نوع لا نیست با خود «لا» است.

پاسخ

ضمیر «**بغیرها**» به شخص همان لایی بر می‌گردد که منفی بعدش با آن نفی شده. و آشکار است که نمی‌توان قبل از آمدنش چیزی را با آن نفی کرد؛ چون ممتنع است چیزی را قبل از آمدن **لا** با آن نفی کنیم.

یا به دیگر سخن: ضمیر «**بغیرها**» به نوع لای عاطفه بر نمی‌گردد تا بتوانیم بگوییم: اگر نفی به وسیله لای عاطفهٔ دیگر باشد اشکال ندارد. ضمیر به شخص لایی که در سخن آمده بر می‌گردد و مقصود این است که: به غیر از همین لای موجود در کلام نباید به هیچ چیز دیگر، سخن منفی شده باشد.

«**هذا**» اشاره است به عبارت «**اَلاّیکون منفیّاً قبلها بغیرها**».

ضمیر «**قبلها**» و «**بها**» به لای عاطفه بر می‌گردد.

«وهذاکما یقال: «دَأب الرجل الکریم اَلاّ یؤذی غیره» فانَّ المفهوم منه اَلاّ یؤذی غیره سواءکان ذلک الغیر کریماً او غیر کریم».

و این که گفتیم: ضمیر «**غیرها**» به شخص «لا» بر می‌گردد نه به نوعش. مانند این مثال

است: «**دأب الرجل الکریم اَلاّ یؤذی غیره**» (منش مرد کریم این است که غیر خودش را نمی‌آزارد).

در این جا ضمیر «**غیره**» به شخص رجل کریم باز می‌گردد نه به جنس کریم.

و از این سخن دانسته می‌شود که: مرد کریم غیر شخص خودش را آزار نمی‌دهد، چه آن غیر، کریم باشد یا غیر کریم.

«(ویجامع) ای النفی بلاالعاطفة (الاخیرین) ای اِنّما والتقدیم (فیقال: «اِنّما اَنَا تمیمی لاقیسی» و«هو یأتینی لاعمروٌ» لانّ النفی فیهما) ای فی‌الاخیرین (غیر مصرّح به) کما فی النفی والاستثناء. فلایکون المنفی بلاالعاطفة منفیاً بغیرها من ادوات النفی».

این دنبال فرق سوم است می‌گوید: نفی با «لا» ی عاطفه با اِنّما و تقدیم جمع می‌شود؛ می‌گوییم: «**اِنّما اَنَا تمیمیٌ لاقیسیٌ**» در این مثال «لا» با اِنّما جمع شده. و «**هو یأتینی لاعمروٌ**» در این مثال بنابر عقیدهٔ سکاکی «**هو**» فاعل معنوی یعنی تأکید برای فاعل «**یأتینی**» بوده و مقدم شده تا افادهٔ حصر کند. اصل آن بنابر نظر سکاکی بدین شکل بوده: «**یأتینی هو**». و اکنون تقدیم با «لا» ی عاطفه در آن جمع شده. و از این رو می‌توان در این دو، لای عاطفه آورد که نفی در آنها، مثل نفی و استثناء صریح نیست.

بنابراین، منفی به لای عاطفه با هیچ یک از ادات نفی، منفی نشده.

«وهذا (کما یقال امتنع زید عن المجیء لاعمروٌ) فانّه یدلّ علی نفی المجیء عن زید لکن لاصریحاً بل ضمناً».

و این دو مثالی که گفتیم مثل: «**امتنع زیدٌ عن المجیء لاعمروٌ**» است؛ این مثال نشانگر نفی ضمنی آمدن زید است نه نفی صریح.

«واِنّما معناه الصریح اِیجاب امتناع المجیء عن زیدٍ فتکون «لا» نفیاً لذلک الایجاب».

و معنای صریحش تنها، اثبات امتناع آمدن زید است. بنابراین، «لا» بر سر «**لاعمروٌ**» آن ایجاب را نفی می‌کند.

«والتشبیه بقوله «امتنع زیدٌ عن المجیء لاعمروٌ» من جهة اَنّ النفی الضمنی لیس فی‌حکم النفی الصریح لا من جهة اَنّ المنفی بلاالعاطفة منفیّ قبلها بالنفی الضمنی، کمافی «اِنّما اناتمیمی لاقیسی» اِذ لادلالة لقولنا «امتنع زیدٌ عن المجیء» علی نفی امتناع مجیء عمرو لاضمناً ولاصریحاً».

این که مصنّف گفت: **«لانّ النفی فیهما غیر مصرّح به،کما یقال امتنع زیدٌ عن المجیء لاعمروٌ»** و نفی ضمنی در تقدیم و اِنّما را به نفی ضمنی **«امتنع زیدٌ عن المجیء»** تشبیه کرد، می‌خواست بگوید: نفی ضمنی مانند نفی صریح نیست. و نمی‌خواست بگوید: در این مثال، منفی به لای عاطفه قبلاً نفی ضمنی شده، همان گونه که در **«اِنّما انا تمیمیٌّ لاقیسی»** منفی به لای عاطفه قبلاً نفی ضمنی شده؛ چون وقتی که گفته شد: **«اِنّما انا تمیمیٌّ»** قیسی نبودن ضمناً به دست آمد. ولی **«امتنع زیدٌ عن المجیء»** نه صریحاً و نه ضمناً امتناع آمدن عمرو را نشان نمی‌دهد.

و به دیگر سخن، منفی در «**لاعمروٌ**» پیش از «**لا**» نه ضمناً نفی شده و نه صریحاً.

«قال (السکاکی: شرط مجامعته) ای مجامعة النفی بلا العاطفة (الثالث) ای اِنّما (اَلّایکون الوصف مختصاً بالموصوف) لیحصل الفائدة (نحو «اِنّما یستجیب الّذین یسمعون») فانّه یمتنع اَنْ یقال «لاالّذین لایسمعون»؛ لانّ الاستجابة لاتکون اِلاّ ممّن یسمع ویعقل. بخلاف «اِنّما یقوم زید لاعمروٌ»؛ اِذ القیام لیس ممّا یختص بزید».

سکاکی گفته:[1] هنگامی نفی بالای عاطفه با اِنّما جمع می‌شود که صفت منحصر شده در موصوف، ویژهٔ همان موصوف نباشد تا آمدن «**لا**» بی‌بهره نماند؛ مانند **«اِنّما یستجیب الّذین یسمعون»**.[2]

در این آیهٔ مبارکه، استجابت، وصفی است که با اِنّما منحصر شده برکسانی که می‌شنوند ولی چون استجابت تنها ویژهٔ کسانی است که می‌شنوند و می‌اندیشند از این رو ممتنع است بگوییم: **«لا الّذین لایسمعون»** به خلاف **«اِنّما یقوم زید لا عمروٌ»** که چون قیام منحصر به زید نیست آمدن «**لا**» اشکال ندارد.

«وقال الشیخ (عبدالقاهر: لاتحسن) مجامعته الثالث (فی) الوصف (المختص کماتحسن فی‌غیره، وهذا اقرب) اِلی الصواب؛ اذ لادلیل علی الامتناع عند قصد زیادة التحقیق والتأکید».

---

۱ ـ عبارت سکاکی چنین است:
«لکن اذا جامعت لا العاطفة اِنّما جامعتها بشرط وهو اَنْ لایکون الوصف بعد اِنّ ممّا له فی‌نفسه اختصاص بالموصوف المذکور کقوله ـ عزّاسمه ـ: «اِنّمایستجیب الذین یَسْمَعون» فانّ کل عاقلٍ یَعْلَمُ اِنّه لایکون استجابةٌ اِلاّ ممّن یسمع ویعقل. و قوله: «اِنّما انت منذز مَنْ یخشاها». «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۷.

۲ ـ انعام / ۳۶.

شیخ عبدالقاهر گفته: جمع شدن لای عاطفه با اِنّما در صفتی که ویژهٔ موصوف باشد نیکو نیست به اندازهٔ نیکویی در صفتی که ویژهٔ موصوف نباشد.[1]

و سخن شیخ القاهر از سخن سکاکی به صواب نزدیکتر است؛ زیرا هیچ دلیلی نداریم که نشود لای عاطفه را برای افزودن تأکید و روشنی کلام آورد.

خلاصه نزد سکاکی مخصوص نبودن صفت به موصوف شرط جواز آمدن لای عاطفه بود. و پیش عبدالقاهر مخصوص نبودن صفت به موصوف شرط کمال حسن در آمدن لای عاطفه است.

بنابراین، براساس عقیدهٔ شیخ عبدالقاهر، اگر صفت، ویژهٔ موصوف باشد باز می‌توانیم برای زیادت تقریر، لای عاطفه بیاوریم و بگوییم: مثلاً **«لا الّذین لایسمعون»** و دیگر ممتنع نیست.

«مجامعته الثالث» یعنی: جمع شدن لای عاطفه با اِنّما.

ضمیر **«غیره»** به مختص برمی‌گردد.

«هذا» اشاره به سخن شیخ عبدالقاهر است.

«(واصل الثانی) ای الوجه الرابع من وجوه الاختلاف اَنّ اصل النفی والاستثناء (اَنْ یکون ما استعمل له) ای الحکم الّذی استعمل فیه النفی والاستثناء (ممّا یجهله المخاطب و ینکره بخلاف الثالث ای اِنّما، فانّ اصله اَنْ یکون الحکم المُسْتَعْمَل هوفیه ممّا یعلمه المخاطب ولاینکره».

اَمّا فرق چهارم در شیوه‌های حصر این است که: اصل در نفی و استثناء، به کارگیری در حکمی می‌باشد که مخاطب از آن آگاهی ندارد و آن را انکار می‌کند. به خلاف **«اِنّما»** که اصل در آن، به کار گرفته شدن در حکمی است که مخاطب می‌داند و آن را انکار نمی‌کند.

مقصود از **«الثانی»**، نفی و استثناء است.

ضمیر **«اصله»** و **«هو»** به **«انّما»**، و ضمیر **«فیه»** به **«حکم»** بر می‌گردد.

---

۱ ـ عبارت شیخ عبدالقاهر چنین است:
«تفسیر هذا اَنّه لایحسن اَنْ تقول: اِنّما یتذکر اولواالالباب لا الجُهّال. کما یحسن اَنْ تقول: اِنّما یجیء زیدٌ لاعمروٌ». «دلائل الاعجاز»، ص ۲۷۱.

«کذا فی‌الایضاح نقلاً عن دلائل الاعجاز، وفیه بحث، لانّ المخاطب اذا کان عالماً بالحکم ولم یکن حکمه مشوباً بخطأ لم‌یصح القصر بل لایفید الکلام سوی لازم الحکم».

این گونه در «ایضاح» از «دلائل الاعجاز» نقل شده[1] و در آن انتقاد هست؛ برای این که اگر مخاطب از حکم آگاه باشد و حکمی که از سخن بر می‌آید پیش مخاطب آمیخته با خطا نباشد، حصر، صحیح نیست. و در آن هنگام، کلام تنها لازم حکم را می‌رساند؛ یعنی: ما تنها آگاهی خودمان را به رخ مخاطب می‌کشیم.

«وفیه بحث» یعنی: در آنچه از دلائل الاعجاز نقل شد.

«لم یکن حکمه»: حکم کلام یا حکمی که مخاطب باور دارد.

«مشوب»: آمیخته.

«وجوابه اَنَّ مراده اَنَّ اِنما تکون لخبر من شأنه اَلاّ یجهله المخاطب ولاینکره، حتّی اِنَّ اِنکاره یزول بادنی تنبیه لعدم اِصراره علیه. وعلی هذا یکون موافقاً لما فی‌المفتاح».

و جواب اشکال مذکور این که: شیخ و مصنّف می‌خواهند بگویند: اِنّما در خبری به کار می‌آید که شأنش چنان است که باید مخاطب آن را بداند و انکار نکند (و اگر اکنون انکار دارد) انکارش با اندک هشداری از بین می‌رود؛ چون برانکارش اصرار نمی‌ورزد.

و با این توجیه، کلام شیخ هماهنگ با سخن سکاکی در مفتاح می‌گردد.

از این توجیه بر می‌آید: مخاطب اکنون و بالفعل انکار دارد در خبری که شأنش انکار نیست. و این با آنچه سکاکی گفته هماهنگ است.

سکاکی آورده: **«وطریق اِنّما یسلک مع مخاطب فی‌مقام لایُصرّ علی خطئه اویجب علیه اَنْ لایُصرَّ علی خطئه».**[2]

از این عبارت بر می‌آید: مخاطب اکنون انکار دارد ولی بر خطا و انکارش اصرار ندارد.

«جوابه» یعنی: جواب اشکالی که با **«فیه بحث»** مطرح شد.

---

۱ ـ عبارت شیخ‌عبدالقاهر چنین است:

«اعلم اَنَّ موضوع (اِنّما) علی اَنْ تجیء لخبر لایجهله المخاطب ولایدفع صحته اَو لماینزل هذه المنزلة». «دلائل الاعجاز»، ص ۲۵۴.

۲ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۸. و به دنبال آن آورده: **«والاصل فی‌اِنّما اَنْ تستعمل فی‌حکم لایعوزک تحقیقه اِمّا لانّه فی‌نفس الامرجلیٌ او لانک تدّعیه جلّیا».**

«مراده» یعنی: مراد شیخ.

ضمیر **«مِنْ شأنه»** و **«یجهله»** و **«لاینکره»** به **«خبر»** بر می‌گردد. و ضمیر **«انکاره»** و **«اصراره»** به **«مخاطب»**. و ضمیر **«علیه»** به **«انکار»**.

«(کقولک لصاحبک وقد رایت شبحاً من بعید «ماهو اِلاّ زیدٌ» اذا اعتقده غیره) ای اذا اعتقد صاحبک ذلک الشَبَح غیر زیدٍ (مصرّاً) علی هذا الاعتقاد».

مانند وقتی که تو شبحی را از دور دیده‌ای و می‌گویی: **«ما هو اِلاّ زید»** برای کسی که باور دارد و اصرار می‌ورزد که او غیر زید است.

«اذا اعتقده غیره». فاعل **«اعتقد» «صاحب»**، و مفعول آن **«شبح»** است.

ضمیر **«غیره»** به **«زید»** باز می‌گردد.

تنزیل معلوم به منزلهٔ مجهول و برعکس

«(وقَدْ ینزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فیستعمل له) ای لذلک المعلوم (الثانی) ای النفی والاستثناء (افراداً) ای حال کونه قصر اِفراد (نحو «وما محمّد اِلاّ رسول» ای مقصور علی الرسالة لایتعداها الی التبرّی من الهلاک)».

قبلاً گفتیم: اصل در نفی و اِلاّ این است که در حکمی به کار رود که برای مخاطب روشن نیست و آن را انکار می‌کند.

اکنون می‌گوید: گاهی معلوم، به انگیزهٔ مناسبتی به گونهٔ مجهول گرفته می‌شود و در آن نفی و اِلاّ به کار می‌رود.

در قصر افراد مانند: **«وما محمّد اِلاّ رسولٌ»**.[1]

یعنی: محمّد ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ پیراسته از مرگ و دور از آن نیست.

فاعل **«لایتعداها»**، **«رسول اکرم»** ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ و مفعول آن **«رسالت»** است.

«فالمخاطبون وهم الصحابة ـ رضی‌اللّه عنهم ـ کانوا عالمین بکونه مقصوراً علی‌الرسالة غیر جامع بین‌الرّسالة والتبرّی من الهلاک، لکنهم لمّا کانوا یعدّون هلاکه اَمْراً عظیماً (نُزِّل استعظامهم هلاکه منزلة اِنکارهم ایّاه) ای الهلاک، فاستعمل له النفی والاستثناء والاعتبار

---

۱ ـ آل عمران / ۱۴۴.

المُناسب هنا هوالاشعار بعظم هذا الامر فی‌نفوسهم وشدة حرصهم علی بقائه عندهم».

مخاطبان به آیه، یعنی: همنشینان پیامبر اکرم ـ که خدا از آنان خشنود باد ـ می‌دانستند که پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ تنها رسول است و هم رسول و هم پیراسته از مرگ نیست؛ لیکن مرگ پیامبر را امری بزرگ می‌شمردند. این بزرگ شمردن مرگ پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ به منزلهٔ انکار مرگ، گرفته شده و در آن نفی و اِلاّ به کار رفته.

و اعتبار مناسب و انگیزهٔ به کارگیری **«ما»** و **«اِلاّ»** نشان دادن بزرگی مرگ پیامبر اکرم پیش آنان، و نشان دادن طمع و آز آنان به ماندگاری محمّد ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ بوده است.

ضمیر «بکونه» به **«پیامبر اکرم»** ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ بر می‌گردد.

«نزّل استعظامهم هلاکه» یعنی: نازل شده بزرگ شمردن صحابه، مرگ پیامبر اکرم را.

«منزلة انکار هم ایّاه» یعنی: به منزله انکار صحابه نسبت به مرگ.

«(اَوقلبا) عطف علی قوله «افراداً» (نحو «اِنْ انتم اِلاّ بشر مثلنا») فالخاطبون وهم الرسل ـ علیهم السلام ـ لم یکونوا جاهلین بکونهم بشراً ولامنکرین لذلک؛ لکنهم نُزّلوا منزلة المنکرین (لاعتقاد القائلین) وهم الکفار (اَنّ الرسول لایکون بشراً مع اصرار المخاطبین علی دعوی الرسالة) فَنَزَّلهم القائلون منزلة المنکرین للبشریّة لمّا اعتقدوا اعتقاداً فاسداً من التنافی بین الرّسالة والبشریّة فَقَلَّبوا هذا الحکم بَان قالوا «اِنْ انتم اِلاّبشر مثلنا» ای مقصورون علی البشریّة لیس لکم وصف الرّسالة الّتی تدّعونها».

اَمّا نازل کردن معلوم به منزلهٔ مجهول و به کارگیری نفی و اِلاّ در قصر قلب همانند: **«اِنْ انتم اِلاّ بشر مثلنا»**.[1]

در این آیهٔ مبارکه **«رُسُل»** که مورد خطاب واقع شدند می‌دانستند بشرند و منکر بشر بودنشان نبودند؛ لیکن به منزلهٔ منکر گرفته شده‌اند. چون گویندگان کفر پیشهٔ این سخن، اعتقادشان بر این بود که: بشر نمی‌تواند رسول باشد.

و از سوی دیگر رُسُل، اصرار می‌ورزیدند که: ما رسولیم، آنان به منزلهٔ منکرین

---

۱ ـ ابراهیم / ۱۰. گفتنی است که در آیهٔ ۱۵ سورهٔ یس نیز آمده: **«ما انتم اِلاّ بشر مثلنا»**. در آیهٔ مورد بحث ما **«اِن»** به کار رفته و در آیهٔ سورهٔ یس **«ما»**. و آیهٔ ۱۵ سورهٔ یس در بارهٔ فرستادگان حضرت عیسی ـ علیه‌السّلام ـ به انطاکیه است، نه این آیه.

بشریّت پنداشته شدند به جهت اعتقاد فاسد گویندگانِ کافری که بشریت و رسالت را متنافی می‌دانستند.

کفار، حکمی که رسل می‌گفتند (ادعای رسالت) را قلب کردند به **«اِنْ انتم اِلاّ بشر مثلنا»**. یعنی: شما تنها بشرید و صفت رسالتی که ادّعا می‌کنید را ندارید.

توضیح:

گویندگان کفرپیشه، رسالت و بشریّت را متنافی می‌دانستند و در نظر آنان اثبات بشریّت مساوی بود با انکار رسالت. از این رو وقتی که رُسُل بررسالت خود اصرار می‌ورزیدند، کفار آنان را به عقیدهٔ خود منکر بشریّت می‌پنداشتند و با شیوهٔ حصر، بشریت آنان را اثبات می‌کردند. و این به معنی انکار رسالت آنان بود. و به نظر خودشان ادعای رسالت را به بشر بودن محض، قلب می‌کردند.

«**ولامنکرین لذلک**» یعنی: منکر بشریت نبودند.

«**لکنّهم نُزِّلوا**»: لیکن «رسل» به منزله منکرین گرفته شدند.

«**مع اصرار المخاطبین**»، مقصود از «**مخاطبین**» ـ به فتح طاء ـ «**رُسُل**» هستند.

«**فنزّلهم القائلون**»: نازل کردند آن رسل راگویندگان کافر به منزلهٔ منکر.

«**فَقَلَبُوا هذا الحکم**»: پس قلب و وارونه کردند کفار این حکم، ـ ادّعای رسالت ـ را.

«**تدّعونها**» ـ با تشدید دال ـ یعنی: ادّعا می‌کنید آن رسالت را.

«ولمّا کان هنامَظَنّة سؤال وهو اَنّ القائلین قد ادّعوا التنافی بین البشریّة والرّسالة وقصّروا المخاطبین علی البشریّة، والمخاطَبون قداعترفوا بکونهم مقصورین علی‌البشریة حیث قالوا: «اِن نحن اِلاّ بشر مثلکم» فکانّهم سَلَّمُوا انتفاء الرّسالة عنهم».

اشکال:

اینجا جایگاه این اشکال هست که: گویندگان «**اِنْ انتم اِلاّ بشرٌ**» مدّعی بودند: بشریّت و رسالت تنافی دارد و با شیوهٔ حصر به رُسُل (مخاطبین) گفتند: شما بشرید.

و رسل (مخاطبین) هم اعتراف کردند که: تنها بشرند و با حصر گفتند: **«اِنْ نحن اِلاّ بشر**

مثلکم».[۱]

بنابراین، گویا رُسُل پذیرفته‌اند انتفاء رسالت را.

«اشار اِلی جوابه بقوله (وقولهم) ای قول الرسل المخاطبینَ (اِن نحن اِلاّ بشرٌ مثلکم، مِنْ باب مجاراة الخصم) واِرخاء العِنان الیه بتسلیم بعض‌مقدماته (لیعثر) الخصم ـ من‌العثار ـ وهوالزَّلَّةُ».

پاسخ:

این که رسل به کفار گفتند: **«اِنْ نحن اِلاّ بشر مثلکم»** از باب همراهی با دشمن بود و از قبیل سست کردن لگام و نشان دادن انعطاف و پذیرش برخی از مقدمات سخن او، تا بلغزد.

«اشار اِلی جوابه» جواب **«لمّا»** است.

منظور از **«مخاطبین»** ـ به فتحهٔ طاء ـ در اینجا کفارند.

«مجاراة الخصم» یعنی: همراهی با دشمن.

«وارخاء العنان»، واژهٔ **«ارخاء»** به معنی سست کردن، و **«عنان»** ـ به کسرهٔ عین ـ به معنی لگام است.

لیکن در اینجا کنایه از کوتاه آمدن و انفعال نشان دادن با دشمن آمده.

«بعض مقدماته» یعنی: برخی از مقدمه‌های سخن دشمن را بپذیریم تا توجّه کند و سرسختی نشان ندهد و با منطق حکیمانه به زمین بخورد.

مثلاً در اینجا مقدمهٔ نخست دشمن که بشر بودن باشد پذیرفته شده ولی «کبرای» سخن آنان، یعنی: «هیچ بشری رسول نیست» پذیرفته نشده.

«(لیعثر» الخصم ـ من العثار ـ وهوالزَّلَة»: «لیعثر الخصم» یعنی: تا دشمن بلغزد. **«یعثر»** از **«عِثار»** به معنی **«زَلّة»** یعنی: سقوط و لغزش گرفته شده.[۲]

و از **«عُثور»** به معنی آگاهی یافتن، مشتق نشده.

«واِنّما یُفْعَلُ ذلک (حیث یراد تبکیته) ای اسکات الخصم والزامه (لالتسلیم انتفاء

---

۱ ـ ابراهیم / ۱۱.

۲ ـ در دعای کمیل می‌خوانیم: **«وکَمْ مِنْ عِثار وَقَیْتَه»** و چه بسا از لغزشها که پاس داشتی.

الرسالة) فکانّهم قالوا «اِنَّ ما ادعیتم من کوننا بشراً فحق لاننکره، ولکن هذا لاینافی اَنْ یمنَّ اللّه ـ تعالی ـ علینا بالرّسالة. فلهذا اثبتوا البشریّة لانفسهم. واَمّا اِثباتها بطریق القصر، فلیکون علی وفق کلام الخصم».

و به شیوهٔ همراهی با دشمن (**مجاراة الخصم**) هنگامی عمل می‌شود که بخواهند دشمن ساکت گردد و وادار به پذیرش شود.

بنابراین، اعتراف به بشر بودن برای همراهی با دشمن بوده نه برای پذیرش انتفاء رسالت.

پس گویا رُسُل گفته‌اند: آنچه می‌گویید که: ما بشریم، حق است و انکار نمی‌کنیم؛ لیکن بشر بودن منافات ندارد با این که خداوند ـ متعال ـ با رسالت بر ما منّت بگذارد. و برای همین، بشر بودن را برخویش اثبات کردند.

و چون سخن دشمن (**اِنْ انتم اِلاّ بشر**) به شیوهٔ حصر بود آنان نیز برای هماهنگی با سخن دشمن، کلامشان را با حصر آوردند. (**اِنْ نحن اِلاّبشر**).

«**اِنمّا یفعل ذلک**» یعنی: مجارات و همراهی با خصم و ارخاء عنان هنگامی عمل می‌شود که ... .

«**اسکات**»: ساکت کردن.

«**الزامه**»: وادار کردن خصم، مجبور ساختن.

مراد از ضمیر «**فکانّهم**» و «**قالوا**» رسل هستند.

«**لکن هذا**» اشاره به بشر بودن است.

«**فلهذا**»: برای این که تنافی بین بشریّت و رسالت نیست.

ضمیر «**اثباتها**» به بشریّت بر می‌گردد.

«(وکقولک) عطفٌ علی قوله ـ کقولک لصاحبک. وهذا مثال لأصل اِنّما، ای الأصل فی اِنّما اَنْ یستعمل فیما لاینکره المخاطب کقولک: («اِنّما هو اخوک» لمن یعلم ذلک ویُقِرُّبه وانت ترید اَنْ تُرَقِّقَهُ علیه) ای اَنْ تجعل من یعلم ذلک رقیقاً مشفقاً علی اخیه».

و اکنون برای اصل در استعمال اِنّما، یعنی: به کارگیری در جایی که مخاطب انکار نمی‌کند مَثَل زده به «**اِنّما هو اخوک**» که گفته می‌شود برای کسی که می‌داند برادر بودن را و به آن اقرار می‌کند لیکن شما می‌خواهید عاطفهٔ او را برانگیزید، و نسبت

به برادرش مهربانش سازید.

«لِمَنْ یعلم ذلک» برای کسی که اخوّت را می‌داند.

«یُقِرُّبه»: اقرار می‌کند به «اَخْ» بودن.

«اَنْ ترققه علیه»: شما می‌خواهید کسی راکه برادرش را می‌شناسد نسبت به آن برادر مهربان کنید.

«رقیق»: دل نازک، دلرحم، دلسوز.

«مشفق»: مهربان.

ضمیر **«علی اخیه»** به **«مَنْ»** موصوله بر می‌گردد.

«والاَولی بناءً علی ما ذکرنا اَنْ یکون هذا المثال من الاخراج لاعلی مقتضی الظاهر».

و شایسته‌تر بنابر آنچه ما گفتیم این بود که: این مثال، نمونه از جاهایی باشد که برخلاف مقتضی ظاهر آمده.

«ما ذکرنا» اشاره است به این سخن: اِنّما در جایی استعمال می‌شود که شأنش معلوم بودن و انکار نپذیرفتن است ولی بالفعل مخاطب انکار دارد. و چون باید بالفعل مخاطب انکار داشته باشد پس این مثال برخلاف مقتضی ظاهر آمده.

«(وقَدْ ینزّل المجهول منزلة المعلوم لادّعاء ظهوره، فیستعمل له الثالث) ای اِنّما (نحو) قوله ـ تعالی ـ حکایةً عن الیهود: («اِنّما نحن مصلحون») ادّعوا اَنّ کونَهُمْ مصلحین اَمرٌ ظاهر من شأنه اَلاّیجهله المخاطب ولاینکره».

و گاهی مجهول به گونهٔ معلوم گرفته می‌شود و در آن **«انّما»** به کار می‌رود؛ چون متکلم ادّعا می‌کند که آن حکم آشکار و روشن است. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ به نقل از یهود: **«اِنّما نحن مصلحون»**.[1]

در این مثال، چون ادّعا می‌کردند: مصلح بودنشان چیز روشنی است، و موقعیتی دارد که جهل و انکار نمی‌پذیرد، «انّما» به کار بردند.

قابل تذکر است که: **«اِنّما نحن مصلحون»** سخن منافقان است و مفسّران هم بر این عقیده‌اند؛ ولی شارح نسبت به یهود داده.[2]

---

۱ ـ بقره /۱۱.

۲ ـ نگاه کنید به: «الکشاف»، ج ۱، ص ۲۱۳. و «المیزان»، ج ۱، ص ۵۵. و «مجمع‌البیان»، ج ۱، ص ۴۹، و «جوامع الجامع»، ص ۷.

«(ولذلک جاءَ «اَلاٰ اِنّهم هم المفسدون» للرّد علیهم مؤکداً بماتری) من ایراد الجملة الاسمیّة الدّالّة علی الثبات، وتعریف الخبر الدال علی الحصر، وتوسیط ضمیر الفصل المؤکد لذلک، وتصدیر الکلام بحرف التنبیه الدال علی اَنّ مضمون الکلام ممّاله خَطَرٌ وبه عنایة، ثم: التأکید بانّ، ثم تعقیبه بما یدل علی التقریع والتوبیخ وهو قوله «ولکن لایَشْعُرُوْن».

و به همین جهت که آنان ادّعای ظهور کردند و سخنشان را با حصر آوردند، خداوند ـ متعال ـ برای ردّ باورشان فرمود: **«اَلاٰ انّهم هم المفسدون».**[1] و کلام را به چندین تأکید آراست:

۱ ـ آوردن جملهٔ اسمیّه.

۲ ـ معرّف کردن خبر.

۳ ـ نهادن ضمیر فصل.

۴ ـ گماردن حرف تنبیه در آغاز سخن.

۵ ـ گذاشتن اِنَّ.

٦ ـ در پایان آوردن **«ولکن لایَشْعُرُوْن».**

«مِنْ ایراد الجملة الاسمیّة الدالة علی الثبات».

بیان کردن جمله به شیوهٔ اسمیّه که نشانگر دَوام است.

«ثبات» ـ به فتح اوّل ـ به معنی پیوستگی، پایداری و دوام می‌آید.

«وتعریف الخبر الدال علی الحصر»: و معرفه آوردن خبر **(المفسدون)** که حصر را می‌فهماند.

«وتوسیط ضمیر الفصل المؤکد لذلک»: و در وسط نهادن ضمیر فصل، که حصر را تأکید می‌کند.

«وتصدیر الکلام بحرف التنبیه الدّال علی اَنَّ مضمون الکلام مَمّاله خَطَرٌ وبه عنایةٌ»: و در آغاز در آوردن حرف تنبیه **(اَلاٰ)** که **بیانگر محتوای مهمّ و مورد توجّه است.**

«خَطَرْ»: اهمیّت، شکوه و عظمت.

---

۱ ـ بقره /۱۲.

«ثم التأکید بانَّ، ثم تعقیبه بما یدل علی التقریع والتوبیخ وهوقوله «ولکن لا یشعرون»: آنگاه تأکید به «انَّ» و سپس به دنبال آوردن **«ولکن لا یشعرون»** که نکوهش و سرزنش را نشان می‌دهد.

«تقریع»: سرزنش و نکوهش کردن.

«(ومزیّة اِنّما علی العطف انّه یعقل منها) ای مِنْ اِنّما (الحکمان) اعنی الاثبات للمذکور و النفی عمّا عداه (معاً) بخلاف العطف فانّه یفهم منه اوّلا الاثبات ثم النفی، نحو «زید قائمٌ لاقاعدٌ» وبالعکس نحو «ما زیدٌ قائماً بل قاعداً».

و امتیاز اِنّما بر عطف این است که: دو حکم، ـ یعنی اثبات برای مذکور و نفی از غیر مذکور ـ با هم از آن فهمیده می‌شود. به خلاف عطف، که گاهی ابتدا اثبات و سپس نفی از آن دانسته می‌شود همچون: **«زیدٌ قائمٌ لاقاعدٌ»** و یا برعکس مثل «ما زید **قائماً بل قاعداً».**

«(واَحْسَن مواقعها) ای مواقع اِنّما (التعریض، نحو «اِنّما یتذکر اولوا الالباب» فانّه تعریض بأنّ الکفار من فرط جهلهم کالبهائم فطمع النظر) ای التأمل (منهم کطمعه منها) ای کطمع النظر من البهائم».

و بهترین جایگاه‌های به‌کارگیری اِنّما، به‌کارگیری برای گوشه‌زدن است؛ همانند: **«اِنّما یتذکر اولوا الالباب».**[1]

یعنی: تنها خردمندان در می‌یابند.

این آیهٔ مبارکه باگوشه زدن می‌نمایاند که: کفّار از اوج نادانی همانند چهارپایانند و توقع توجه و دریافت از آنان همانند توقع دریافت از چهارپایان است.

«بهائم» جمع بهیمه و بهیمه به معنی چهارپا و نادان است.[2]

وقوع حصر در بین غیر مبتدا و خبر از متعلقات فعل

«(ثم القصر کما یقع بین المبتدا والخبر علی مامرّ یقع بین الفعل والفاعل نحو: «ما قام اِلاّ زید» وغیرهما) کالفاعل والمفعول نحو «ما ضرب زیدٌ اِلاّ عمراً» و«ما ضرب عمراً اِلاّ زیدٌ» و

---

۱ ـ **«اِنّما یتذکر اولوا الالباب»** دو جا در قرآن مجید آمده: ۱ ـ رعد /۱۹. ۲ ـ زمر /۹.

۲ ـ **«البهیمة کلّ ذات اربعَ قوائم ولو فی الماء اَو کلّ حیّ لا یمیّز: ج بهائم».** «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۵۱۰.

المفعولین نحو «ما اعطیت زیداً اِلاّ درهماً» و«ما اعطیت درهماً اِلاّ زیداً» وغیر ذلک من المتعلّقات».

قصر، همان گونه که بین مبتدا و خبر واقع می‌شود در موارد زیرین نیز می‌آید:

بین فعل و فاعل مانند: **«ما قام اِلاّ زید»**. در این مثال، فعل منحصر بر فاعل شده.

بین فاعل و مفعول همچون: **«ما ضَرَبَ زیدٌ اِلاّ عمراً»** که حصر فاعل بر مفعول شده.

«وما ضرب عمراً اِلاّ زید» که حصر مفعول بر فاعل است.

و بین دو مفعول مانند: **«ما اعطیت زیداً اِلاّ درهماً»** در این مثال، **«درهماً»** مقصور علیه است.

و **«ما اعطیت درهماً اِلاّ زیداً»**. در این مثال، **«زیداً»** مقصورعلیه است.

«وغیر ذلک من المتعلقات»: و غیر آنچه گذشت از متعلقات فعل همچون: آمدن بین حال و ذوالحال و مانند آن. فقط مفعول معه بعد از اِلاّ قرار نمی‌گیرد.

«علی مامرّ» اشاره است به مثالهایی که در آغاز بحث قصر ذکر شد چون: **«ما زیدٌ اِلاّ کاتب ومافی الدّار اِلاّ زیدٌ»**[1] **«وغیرهما»**: غیر از فعل و فاعل.

«(ففی الاستثناء یؤخر المقصور علیه مع اداة الاستثناء) حتی لو ارید القصر علی الفاعل قیل: «ما ضرب عَمْراً اِلاّ زید» ولوارید القصر علی المفعول قیل: «ما ضرب زیدٌ اِلاّ عمراً».

در استثناء، مقصورعلیه مؤخر می‌شود. بنابراین، در حصر مفعول بر فاعل می‌گوییم: **«ما ضَرَبَ عمراً اِلاّ زیدٌ»** در این مثال **«عمراً»** مقصور و **«زیدٌ»** مقصورعلیه است.

و در حصر فاعل بر مفعول می‌گوییم: **«ما ضَرَبَ زیدٌ اِلاّ عمراً»**. در این مثال، مفعول، مقصورعلیه و فاعل، مقصور است.

«ومعنی قصر الفاعل علی المفعول مثلاً قصر الفعل المسند الی الفاعل علی المفعول. وعلی هذا قیاس البواقی. فیرجع فی‌التحقیق اِلی قصر الصفة علی الموصوف، اوقصرالموصوف علی الصفة ویکون حقیقیاً وغیر حقیقی، افراداً، وقلباً وتعییناً؛ ولایخفی اعتبار ذلک».

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۹. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۸۰ و ۱۸۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

پاسخ یک سؤال مقدّر:

این عبارت پاسخ یک سؤال مقدّر است و آن این که: **قصر**، یا **قصر صفت** بر موصوف است، یا قصر موصوف بر صفت. و فاعل و مفعول مثلاً هر دو ذات است و از قلمرو صفت خارج.

شارح پاسخ می‌دهد: معنی قصر فاعل بر مفعول مثلاً این است که: فعل اسناد داده شدهٔ به فاعل منحصر گردد بر مفعول؛ آنگاه قصر صفت بر موصوف می‌شود.

و همین گونه است قیاس نمونه‌های دیگر.

مثلاً حصر مفعول بر فاعل، یعنی: فعلی که واقع شده بر مفعول، منحصر گردد بر فاعل.

بنابراین، نمونه‌های بالا تحقیقاً معنایش یا به حصر صفت بر موصوف، یا به حصر موصوف بر صفت باز می‌گردد. و یا حصر حقیقی است یا اضافی و یا حصر افراد است یا قلب یا تعیین. و لحاظ این امور پنهان نیست.

«علی هذا قیاس البواقی» یعنی: هر جا که متصور و مقصورعلیه هر دو به نظر ذات بیاید باید همین طور توجیه گردد.

«ولا یخفی اعتبار ذلک» یعنی: اعتبار امور زیرین:

۱ ـ حقیقی یا اضافی بودن.

۲ ـ قصر صفت بر موصوف، یا موصوف بر صفت بودن.

۳ ـ لحاظ قصر قلب یا افراد یا تعیین.

«(وقَلَّ) ای جاز علی قِلَّةٍ (تقدیمهما) ای تقدیم المقصورعلیه واداة الاستثناء علی‌المقصور حال کونهما (بحالهما) وهو اَنْ یلی المقصورعلیه الاداة (نحو «ما ضرب اِلاّ عمراً زیدٌ») فی‌قصر الفاعل علی المفعول (وما ضرب اِلاّ زید عمراً) فی‌قصر المفعول علی‌الفاعل».

جایز و اندک است تقدیم مقصورعلیه و ادات استثناء در حالی که مقصورعلیه در کنار ادات استثناء باشد.

مثل: **«ما ضرب اِلاّ عمراً زیدٌ»** در قصر فاعل بر مفعول.

در این مثال، **«اِلاّ عمراً»** مقدم شده؛ **«عمراً»** مقصورعلیه است و **«زید»** مقصور.

و مانند: **«ما ضَرَبَ اِلاّٰ زیدٌ عمراً»**. در این مثال، **«اِلاّٰ زیدٌ»** مقدم گردیده؛ **«عمراً»** مقصور است و **«زید»** مقصورعلیه.

ضمیر **«کونهما»** و **«بحالهما»** به **«مقصور علیه وادات استثناء»** بر می‌گردد.

«واِنّما قال: «بحالهما» احترازاً عن تقدیمهما مع ازالتهما عن حالهما؛ بأن تؤخر الاداة عن المقصور علیه،کقولک فی «ما ضرب زیدٌ اِلا عمراً» «ما ضرب عمراً اِلاّ زید» فانّه لایجوز ذلک لما فیه من اختلال المعنی وانعکاس المقصود».

مصنّف مقیّدکرد تقدیم را به قید **«بحالهما»** یعنی گفت: تقدیم هنگامی جایز است که مقصورعلیه و ادات، به حال خویش و درکنار یکدیگر باشد.

یا به دیگر سخن: مقصور علیه بعد از ادات بیاید، تا احتراز کند و بپرهیزد از جایی که ترتیب آنها به هم خورده است و مقصور علیه درکنار ادات نیامده، وادات مؤخر گردیده. مثل هنگامی که ما به جای **«ما ضَرَبَ زیدٌ اِلاّٰ عمراً»** بگوییم: **«ما ضَرَبَ عمراً اِلاّٰ زیدٌ»**. بی‌تردید چنین کاری درست نیست؛ چون معنی تباهی یافته و مقصود وارونه گشته. بدین شکل که: در مثال نخست، **«عمراً»** مقصور علیه بود و در این مثال **«زید»** مقصورعلیه گردیده.

«وانّما قَلَّ تقدیمهما بحالهما (لاستلزامه قصر الصفة قبل تمامها)؛ لانّ الصفة المقصورة علی الفاعل مثلاً هی الفعل الواقع علی المفعول لا مطلق الفعل، فلایتم المقصور قبل ذکر المفعول فلایحسن قصره وعلی هذا فقس».

و اَمّا علت اندک بودن تقدیم مقصور علیه وادات با حفظ حال، این است که: لازمهٔ تقدیم در دو مثال، **قصر صفت می‌شود قبل از پایان یافتنش**؛ چون صفتی که مثلاً منحصر بر فاعل می‌گردد فعلِ واقع شده برمفعول است، نه فعل مطلق و تنها.

بنابراین، مقصور قبل از ذکر مفعول پایان نیافته و قصرش نیکو نیست. همین‌گونه است نمونه‌های دیگر.

توضیح:

هنگامی که می‌گوییم: **«ما ضَرَب عمراً اِلاّ زید»** منحصر کرده‌ایم فعل واقع شده بر عمرو را به زید. آنگاه **«زید»** مقصورعلیه می‌گردد و **«عمرو»** مقصور.

اکنون اگر **«اِلاّ زیدٌ»** را مقدّم کنیم و بگوییم: **«ما ضَرَب اِلاّ زید عمراً»** در این حال **منحصر کرده‌ایم فعل** را **قبل** از آمدن مفعول بر فاعل.

«وعلی هذا فقس»: موارد دیگر نیز این گونه است؛ مثلاً در **«ما ضَرَب زیدٌ اِلاّ عمراً»** **فعل** پدید آمده از زید منحصر شده بر عمرو. اینک اگر **«اِلاّ عمراً»** را مقدّم بداریم و **بگوییم: «ما ضرب اِلاّ عمراً زیدٌ»** لازم می‌آید حصر صفت قبل از آمدن فاعل.

«واِنّما جاز علی قِلَةٍ نظراً اِلی اَنّها فی حکم التام باعتبار ذکر المتعلّق فی الآخر».

امّا علت جواز چنین تقدیمی و ممتنع نبودن آن این است که: صفت با توجّه به این که متعلقش در پایان می‌آید در حکم تام است.

ضمیر **«اِلی انّها»** به صفت باز می‌گردد.

«(ووجه الجمیع ای السبب فی افادة النفی والاستثناء القصر فیما بین المبتداء والخبر والفاعل والمفعول وغیر ذلک (اَنَّ النفی فی الاستثناء المفرّغ) الّذی حذف منه المستثنی منه واعرب ما بعد الاّ بحسب العوامل (یتوجّه الی مقدّر وهو مستثنی منه)؛ لانّ اِلاّ للاخراج، والاخراج یقتضی مُخرَجاً منه (عام) لیتناول المستثنی وغیره فیتحقق الاخراج (مناسب للمستثنی فی جنسه) بأن یقدر فی نحو «ما ضَرَبَ اِلاّ زیدٌ» «ما ضَرَبَ اَحَدٌ» وفی نحو «ماکسوتُه اِلاّ جُبَّةً»، «ماکسوته لباساً» وفی نحو «ما جاءنی اِلاّ راکباً» «ماجاءنی کائناً علی حال من الاحوال» وفی نحو «ما سرت اِلاّ یوم الجمعة»، «ما سرت وقتاً من الاوقات»؛ وعلی هذا القیاس».

نفی و استثناء در بین مبتدا و خبر، فاعل و مفعول و غیر اینها افادهٔ حصر می‌کند؛ چون در استثنای مفرّغ که مستثنی منه آن حذف شده و مابعد اِلاّ به حسب عوامل، اعراب پذیرفته، نفی متوجّه مستثنی منه عام مقدّر می‌گردد؛ زیرا اِلاّ برای اخراج است و اخراج، مُخرج منه عامی می‌خواهد که هم مستثنی و هم غیر مستثنی را فرا بگیرد و اخراج تحقق یابد.[1]

و باید آن مستثنی منه عام با مستثنی در جنس سازگار باشد؛ بدین ترتیب: در **«ما ضرب اِلاّ زید»** مستثنی منه چنین در تقدیر گرفته می‌شود:

---

۱ ـ چون اگر مستثنی منه عام نباشد اخراج تحقق نمی‌یابد؛ زیرا اگر مستثنی منه و مستثنی مساوی باشد اخراج شیء عن نفسه می‌گردد و اگر اخص باشد که اخراج عام از خاص محال است.

«ما ضرب احدٌ».

و در مثل «**ماکسوتهُ اِلاّ جُبَّةً**» در تقدیر گرفته می‌شود: **«ماکسوته لباساً».**

و در «**ما جاءنی اِلاّ راکباً**» در تقدیر گرفته می‌شود: **«ما جاءَنی کائناً علی حال من الاحوال»**.

و در مثل «**ماسرت اِلاّ یومَ الجُمعة**» در تقدیر گرفته می‌شود: **«ما سرت وقتاً من الاوقات»**. و به همین شکل جاهای دیگر نیز.

توضیحات

«**وغیر ذلک**» مثل قصر بین حال و ذوالحال و مانند آن.

«**فی‌الاستثناء المفرّغ**» تنها استثنای مفرّغ را ذکر کرد؛ چون حصر در استثنای غیرمفرّغ آشکار است.

«**الّذی حذف منه ...**» صفت کاشفه برای مفرّغ و تعریف آن است.

«**عامٍ**» و «**مناسبٍ**» هر دو مجرور و صفت «**مُقَدَّرٍ**» است.

«**ماکسوته اِلاّجُبَّةً**»: نپوشاندم او را مگر جُبّه‌ای.

«**جُبَّة**»: به ضم جیم و تشدید با جامهٔ ویژه‌ای است.

«**وعلی هذا القیاس**»: و مثال‌های دیگر نیز همین‌گونه است؛ یعنی: جنس مستثنی منه باید با مستثنی سازگار باشد. مثلاً در «**ماصَلَّیتُ اِلاّ فی‌المسجد**» بگوییم: «**ما صَلَّیت فی‌مکان مِنَ الامکنة اِلاّ فی‌المَسْجِدْ**».

«**(و) فی (صفته) یعنی: الفاعلیّة والمفعُولیّة والحالیّة ونحو ذلک. واذاکان النفی متوجهاً اِلی هذا المقدر العام المناسب للمستثنی فی‌جنسه وصفته (فاذا اوجب منه ای من ذلک المقدّر (شیء بالاّ جاء القصر) ضرورة بقاء ما عداه علی صفة الانتفاء**».

و باید آن مستثنی منه با مستثنی هماهنگ باشد در صفت؛ یعنی: فاعل یا مفعول یا حال بودن و مانند آن.

بنابراین، هنگامی که نفی متوجّه مقدر عامی گردید که با مستثنی در جنس و صفت همساز و همانند است، پس هرگاه از آن مقدّر، چیزی با اِلاّ اثبات شود. حصر پدید می‌آید؛ زیرا بدیهی است غیر از آنچه اثبات شده، منتفی خواهد ماند.

«فی صفته» یعنی: اگر مثلاً مستثنی فاعل یا مفعول است مستثنی منه مقدّر نیز آن گونه باشد.

«نحو ذلک»: مثل **«ظرفیت»**؛ بدین معنی که: اگر مستثنی ظرف است، مستثنی منه مقدّر نیز باید ظرف باشد.

و مثل مبتدا و خبر بودن.

«(وفی اِنّما یؤخر المقصور علیه، تقول: «اِنّما ضرب زیدٌ عمراً») فیکون القید الاخیر بمنزلة الواقع بعد اِلاّ فیکون هوالمقصور علیه».

در انّما، مقصورعلیه در آخر می آید می‌گوییم: **«اِنّما ضرب زیدٌ عمراً»**.

در این مثال، **«عمراً»** مقصور علیه است و در پایان آمده.

بنابراین، قید پایانی در اِنّما همانند آنچه بعد از الاّ می آید مقصورعلیه است.

مقصود از **«قید الاخیر»** یا جزء پایانی در اِنّما آن جزئی از کلام است که بعد از انّما در پایان قرار می‌گیرد؛ مثلاً در **«اِنّما زیدٌ قائمٌ»** کلمهٔ **«قائم»** قید اخیر و مقصورعلیه و در **«اِنّما ضربت زیداً»** واژهٔ **«زیداً»** قید اخیر و در **«انّما ضرب الّذی فرّ»**، **«الّذی فرّ»** قید اخیر و مقصورعلیه است.[1]

«(ولا یجوز تقدیمه) ای تقدیم المقصور علیه بانّما (علی غیره للالباس) کما اِذا قلنا فی «اِنّما ضَرَبَ زیدٌ عَمْراً»، «اِنّما ضرب عمراً زیدٌ». بخلاف النفی والاستثناء؛ فانّه لا الباس فیه، اذالمقصور علیه هوالمذکور بعد اِلاّ سواءٌ قُدِّمَ او اُخِّر، وههنالیس اِلاّ مذکوراً فی‌اللفظ بل متضمّناً».

و جایز نیست تقدیم مقصورٌ علیه به اِنّما بر غیرش؛ چون اگر مقصورعلیه مقدم شد به اشتباه، چیز دیگری مقصورعلیه می‌گردد. مثلا در **«اِنّما ضَرَبَ زیدٌ عمراً»** اگر بگوییم: **«اِنّما ضَرَبَ عمراً زیدٌ»** مقصورعلیه اشتباه می‌شود؛ در مثال نخست **«عمراً»** مقصورعلیه بود و در مثال دوّم **«زید»** مقصورعلیه می‌شود. ولی در نفی و استثناء این اشتباه پیش نمی آید؛ چون آنچه بعد از اِلاّ بیاید مقصور علیه است، چه مقدم باشد و چه مؤخر. لیکن در اِنّما صریحاً اِلاّ ذکر نشده بلکه در برگرفته شده.

---

۱ ـ گفتنی است که: در تقدیم، **«مقصورعلیه»** همان است که مقدم شده. چون: **«باللّه استعین»**. و در عطف به **«لا»** چیزی است که قبل از لا آمده و مخالف با بعد لا است. مثل **«قاعد»** در این مثال: **«زید قاعد لا قائمٌ»**.

«**ههنا**»: در اِنّما.

«**بل متضمناً**» متضمن به صیغهٔ اسم مفعول است؛ یعنی: آن الاّ در برگرفته شده و اِنّما در بردارندهٔ آن است.

کاربرد غیر در حصر

«**(وغیر کالاّ فی‌افادة القصرین) ای قصر الموصوف علی الصفة وقصر الصفة علی الموصوف افراداً وقلباً وتعییناً (و) فی (امتناع مجامعة لا) العاطفة لماسبق فلایصح ـ ما زیدٌ غیر شاعرٍ لاکاتب ولا ما شاعرٌ غیر زید لاعمروٌ**».

کلمهٔ «**غیر**» مانند «**اِلاّ**» است در این که برای قصر موصوف برصفت و قصر صفت بر موصوف به‌کار می‌رود، چه افراد باشد چه قلب و چه تعیین. و همانند «**اِلاّ**» است در این که با «لا» ی عاطفه جمع نمی‌شود، به انگیزه‌ای که گفتیم.

بنابراین، صحیح نیست بگوییم: «**ما زیدٌ غیر شاعر لاکاتب**» در قصر موصوف بر صفت. و یا بگوییم: «**ما شاعر غیر زید لاعمروٌ**» در قصر صفت بر موصوف.

در اینجا حاشیه‌نگاران دو نکتهٔ قابل تذکر آورده‌اند:

۱ ـ مصنّف در بین ادات استثناء، به غیر و اِلاّ بسنده کرد چون دیگر ادات، در استثنای مفرّغ به‌کار نمی‌آید.

۲ ـ غیر در حصر حقیقی نیز به‌کار می‌آید؛ چون: «**لاخالق غیرالله**».

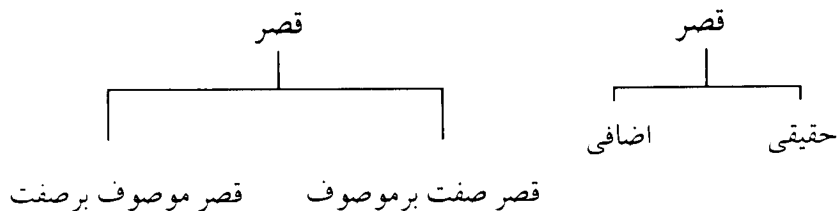
لیکن از سخن مصنّف و شارح این به‌کارگیری فهمیده نمی‌شود؛ زیرا شارح قصر افراد، قلب و تعیین را ذکر کرد که از اقسام حصر اضافی است.

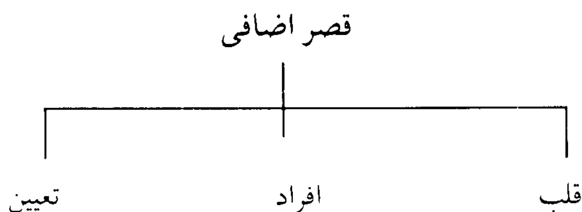
«**لماسبق**» برای آنچه قبلاً گفتیم که: شرط دخول لای عاطفه این است که منفّی به لا با غیر آن نفی نشده باشد.[1]

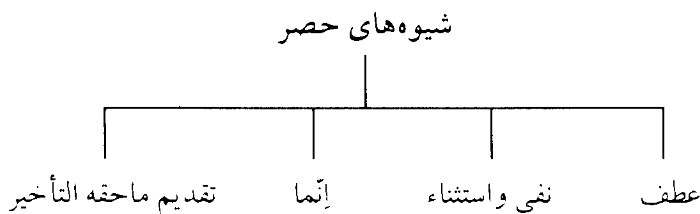
---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۸۴. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۹۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۸۵.

اکنون نمودی از آنچه در باب قصر گذشت نگاه می‌کنیم:







پرسش‌ها

۱ ـ قصر در لغت و اصطلاح چیست؟
۲ ـ مقصور و مقصورعلیه کدام است؟
۳ ـ به چه قصری، قصر حقیقی و به چه قصری، قصر اضافی می‌گویند؟
۴ ـ قصر صفت بر موصوف، و موصوف بر صفت را تعریف کنید.
۵ ـ قصر قلب، افراد و تعیین به چه معنی است؟ از اقسام کدام قصر است؟ و در برابر چه کسانی آورده می‌شود؟
۶ ـ چهار شیوهٔ حصر که در این باب آمده چیست؟
۷ ـ به چند دلیل اِنّما افادهٔ حصر می‌کند؟
۸ ـ «**اِنّما حَرَّمَ علیکم المیتة**» چند جور قرائت شده؟
۹ ـ آیا لای عاطفه با نفی و استثناء جمع می‌شود؟ چرا؟
۱۰ ـ اصل در استعمال اِنّما و نفی و استثناء کجاست؟
۱۱ ـ چند نمونه بیاورید که در آنها تقدیم، انگیزهٔ حصر باشد.
۱۲ ـ شیوه‌های حصر چه تفاوتهایی دارد؟
۱۳ ـ امتیاز اِنّما در چیست و بهترین جایگاه کاربرد آن کجاست؟

اکنون آگاهیهای خود را در نمونه‌های زیرین آزمایش کنید:

۱ ـ «وما یَخْدَعون اِلاّ اَنْفُسَهُمْ».[۱]

۲ ـ «لاعِلْمَ لنا اِلاّ ما عَلَّمتنا».[۲]

۳ ـ «اِنْ اجری اِلاّ علی اللّه».[۳]

۴ ـ «اِنَ الحکم اِلاّ اللّه».[۴]

۵ ـ «وما هو اِلاّ ذکر للعالمین».[۵]

٦ ـ «وماکان محمّد ابا احدٍ مِنْ رجالکم ولکن رسول‌اللّه».[٦]

۷ ـ «لا تُکْشَفُ الظُلُمات اِلاّ به».[۷]

۸ ـ «ما اضمر احد شئیاً اِلاّ ظَهر فی فَلَتات لسانه».[۸]

۹ ـ «انّما نحن فتنه».[۹]

۱۰ ـ «فانّما علی رسولنا البلاغ المبین».[۱۰]

۱۱ ـ «وایّای فاتقون».[۱۱]

۱۲ ـ «وعلی‌اللّه فلیتوکل المؤمنون».[۱۲]

۱۳ ـ «بنا اهتدیتم فی‌الظَّلْماء».[۱۳]

---

۱ ـ بقره /۱۰.
۲ ـ بقره /۳۳.
۳ ـ یونس /۷۲.
۴ ـ یوسف /٦۷.
۵ ـ قلم /۵۲.
٦ ـ احزاب /۴۰.
۷ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸.
۸ ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵.
۹ ـ بقره /۱۰۲.
۱۰ ـ تغابن /۱۲.
۱۱ ـ بقره /۴۲.
۱۲ ـ مائده /۱۱.
۱۳ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۴.

نمونه‌هایی از حصر در ادبیّات فارسی

قدر مجموعهٔ گل مرغ‌سحر داند و بس　　　که نه هرکو ورقی خواندمعانی دانست

حافظ .

آنکه جز کعبه مقامش نبد از یاد لبت　　　بر درمیکده دیدم که مقیم افتادست

حافظ .

زمانه افسر رندی نداد جز به کسی　　　که سر فرازی عالم در این کُله دانست

حافظ .

بی‌مهر رخت‌روز مرانور نماندست　　　و ز عمرمرا جزشب‌دیجورنماندست

حافظ .

غیر ازین نکته که حافظ زتو ناخشنود است

در سرا پای وجودت هنری نیست که نیست

حافظ .

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن

که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست

حافظ .

مردم دیدهٔ ماجز برخت ناظر نیست　　　دل سرگشتهٔ ما غیر ترا ذاکر نیست

حافظ .

راهی است راه عشق‌که هیچش کناره نیست

آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

حافظ .

باب ششم معانی: انشاء

- کاربردهای واژهٔ انشاء.
- انشاء طلبی و غیر طلبی.
- تمنّی و الفاظی که در قلمرو آن به کار می‌رود.
- سخن سکاکی دربارهٔ حروف تندیم و تحضیض.
- بررسی معنی استفهام و اداتی که برای آن به کار می‌رود.
- کاربرد ادات استفهام در طلب تصور و طلب تصدیق.
- تعبیرهایی که استعمال هل در آنها ناشایست است.
- ویژگی‌های هل.
- اقسام هل.
- کاوشی در موارد استعمال «ما»، «من»، «ایّ»، «کم»، «کیف»، «این»، «انّی»، «متی» و «ایّان».
- استعمال ادات استفهام در معانی مجازی.
- استبطاء، تعجب، تقریر، انکار، تهکم، تهویل، استبعاد، وعید، هشداربرگمراهی، تحقیر.

الانشاء[1]

«اعلم اَنَّ الانشاء قدیطلق علی نفس الکلام الّذی لیس لنسبته خارجٌ تطابقه اولا تطابقه».

انشاء گاهی گفته می‌شود به کلامی که نسبتش خارجی ندارد تا با آن هماهنگ باشد یا نباشد.

یا به سخن بهتر: قصد هماهنگی نسبت کلامی با نسبت خارجی در آن نیست.

ضمیر «**لنسبته**» به «**کلام**» برمی‌گردد. و مقصود از آن، نسبت کلامی است.

«**وقَدْیقال علی ما هو فعل المتکلم، اعنی اِلقاء مثل هذا الکلام**».

و گاهی انشاء به‌کار متکلم گفته می‌شود. یعنی: به القاء و ایراد چنین سخنهای غیر خبری می‌گویند: انشاء.

«**کما اَنّ الاخبار کذلک**».

همان‌گونه که واژهٔ «**اخبار**» مصدر باب افعال نیز دو جور کاربرد داشت؛ گاهی به خود کلام خبری اطلاق می‌شد. و گاه به ایراد کلام خبری.

«والاظهر اَنَّ المراد ههنا هوالثانی بقرینة تقسیمه الی الطلب وغیر الطلب، وتقسیم الطلب اِلی التمنی والاستفهام وغیرهما. والمراد بها معانیها المصدریّه لا الکلام المشتمل علیها بقرینة قوله: «واللفظ الموضوع له‌کذا وکذا»؛ لظهور انّ لفظ لیت مثلاً یستعمل لمعنی التّمنی. لالقولنا: «لیت زیداً قائم» فافهم».

بیشتر به نظر می‌رسد که: مراد مصنّف از انشاء در اینجا همان معنای دومی، یعنی: القاء و ایراد متکلم است به قرینهٔ این که مصنّف انشاء را تقسیم کرده به طلب و غیر طلب.

و طلب را تقسیم کرده به تمنی، استفهام، امر، نهی و ندا. و مراد از تمنی و مانند آن، معانی مصدری، یعنی: ایراد و القاء متکلم است نه همان کلام ویژه که در بردارندهٔ تمنی یا

---

۱ ـ انشاء در لغت به معنی پدید آوردن است. نگاه کنید به: «منتخب اللغات»، ص ٦. و «مفردات راغب»، ۴۹۳.

استفهام است. چون مصنّف گفته: «**واللفظ الموضوع له ليت**» مثلاً یا گفته: «**والالفاظ الموضوعة له: الهمزه وهل و ...**».

و شکی نیست که این ضمیر «**الموضوعة له**» به تمنّی یا استفهام به معنی مصدری برمی‌گردد. نه به کلامی که لیت یا حرف استفهام دارد. یعنی: لفظی که برای القای تمنّی و الفاظی که برای القای استفهام وضع شده اینهاست. و آشکار است که «**ليت**» مثلاً برای معنی تمنّی وضع شده نه برای این سخن «**ليت زيداً قائمٌ**».[1]

توضیحات

«**هوالثانی**» یعنی: معنی مصدری و ایراد سخن غیر خبری.

فاعل «**تقسيمه**» مصنّف است. و ضمیر آن به انشاء برمی‌گردد یعنی: تقسیم کردن مصنّف انشاء را.

ضمیر «**غيرهما**» به «**تمنّی واستفهام**» برمی‌گردد. و مراد از غیر تمنّی و استفهام، امر، نهی، و نداست.

ضمیر «**المرادبها**» و «**معانيها**» به «**اقسام**» برمی‌گردد.

«**لاالكلام المشتمل عليها**»: نه کلامی که در بردارندهٔ تمنی یا استفهام است.

«**فافهم**» دعوت به اندیشه است تا کسی گمان نکند اگر مراد از انشاء، القاء متکلم باشد پس دیگر از احوال لفظ خارج می‌شود و ما باید احوال لفظ را بکاویم؛ چون القاء و ایراد کلام انشایی در لفظ تجلّی می‌کند. و در نتیجه ما باید احوال لفظ را بکاویم.

انشاء طلبی و غیر طلبی

«**فالانشاء إن لم يكن طلباً كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والقسم و رُبَّ ونحو ذلك فلايبحث عنها ههنا لقلة المباحث البيانية المتعلقة بها،[2] ولانَّ اكثرها فی‌الاصل اخبار نقلت إلی معنی الانشاء**».

---

۱ ـ **خلاصه این که:** چون اقسام به معنی مصدری است «مقسم» ـ یعنی: انشا ـ نیز باید به معنی مصدری باشد.

۲ ـ در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۸۸. و مختصرهای حاشیه‌دار ص ۱۹۵. «**المناسبة المتعلقة بها**» است ولی در مختصرهای چاپ جدید به جای «**المناسبة**»، «**البيانيّة**» آمده.

از انشاء غیر طلبی، چون افعال مقاربه، افعال مدح و ذم، صیغه‌هایی که در عقدها به کار می‌رود، قسم، ربّ و مانند اینها، در این باب بحث نمی‌شود؛ زیرا:

۱ ـ به انشاء غیر طلبی، بحثهای کمتری تعلق می‌گیرد.

۲ ـ اکثر انشاهای غیر طلبی در اصل، خبر بوده و به معنی انشایی نقل داده شده.

توضیحات

«افعال مقاربة» مانند: عسی، کاد، اوشک و کَرَب.

«افعال مدح و ذمّ» چون: نِعْمَ و بئس و ملحقات به آن دو. مراد از **«صیغ عقود»**، صیغه‌هایی است که در عقدها و ایقاع‌ها به کار می‌رود؛ همچون: «وقفتُ»، «بعتُ»، «اشتریتُ» و ... .

«قسم» در معانی بیان، غیر از قسم در فقه است؛ و همهٔ صیغه‌های قسم را فرا می‌گیرد.

«ربّ» مثل **«ربّ رجل کریم لقیته»** در این مثال **«ربّ»** به عقیدهٔ برخی برای انشای معنی تکثیر است. و به عقیدهٔ بعضی برای انشای معنی تقلیل.

«ونحو ذلک»: مانند کم خبریّه، و افعال تعجب (ما اَفْعَلَ و افعل به).

گفت: **«لانَّ اکثرها»** یعنی: بیشتر این انشاهای غیر طلبی در اصل اخبار بوده تا قسم و افعال ترجّی را خارج کند.

ضمیر **«عنها»**، **«بها»** و **«اکثرها»** به «اشیاء انشایی غیر طلبی» بر می‌گردد.

و مقصودش این است که: بیشتر اینها در لفظ، خبر است و در معنی انشا. و در انشاهای طلبی، هم لفظ و هم معنی انشاست.

«(اِنْ کان طَلَباً استدعی مطلوباً غیر حاصل وقت الطلب)».

انشا اگر طلبی باشد مطلوبی را می‌طلبد که در هنگام خواستن، تحقق نداشته باشد.

«لامتناع طلب الحاصل، فلواُستِعملَ صیغُ الطلب لمطلوبٍ حاصل امتنع اِجراؤها علی‌معانیها الحقیقیّه، ویتولد منها بحسب القرائن مایناسب المقام».

و باید هنگام خواستن تحقق نداشته باشد؛ چون اگر تحقق داشته باشد، طلب حاصل می‌شود و طلب چیزی که حاصل شده، ممتنع است.

بنابراین، اگر صیغه‌های انشای طلبی در مطلوبی به کارگرفته شده که حاصل است، آن

صیغه‌ها به معنی حقیقی آنها نیست.

و از آنها برحسب قرینه‌ها معانی جدیدی تولّد می یابد مانند: استفهامهایی که خداوند ـ متعال ـ فرموده؛ مثل: **«وما تلک بیمینک یا موسی؟»**.[۱]

و همچون **«لاتطع»** در این آیهٔ شریفه **«یا ایّها النّبیُّ اتَّقِ اللّهَ ولاتُطِعِ الکافرین والمنافقین»**.[۲]

ضمیر **«اجراؤها»**، **«معانیها»** و **«منها»** به **«صیغ»** بر می‌گردد.

«(وانواعه) ای الطلب (کثیرة)».

و انواع طلب بسیار است.

آنچه مصنّف آورده پنج تاست: ۱ ـ تمنی. ۲ ـ استفهام. ۳ ـ امر. ۴ ـ نهی. ۵ ـ ندا.

تمنّی و الفاظی که در قلمرو آن به کار می‌رود

«(منها التمنی)».[۳]

از آن انواع است تمنّی (آرزو کردن).

«وهو طلب حصول شیء علی سبیل المحبة».[۴]

و تمنّی، خواستن آرزومندانهٔ چیزی است. یا آرزوی علاقمندانه به وجود چیزی.

---

۱ ـ طه /۱۷.

۲ ـ احزاب /۱. و مانند این آیه است آیهٔ ۲۸ سورهٔ کهف. و آیه ۵۲ سورهٔ فرقان. و آیهٔ ۴۸ سورهٔ احزاب. و آیهٔ ۸ و ۱۰ سورهٔ قلم. که در این آیات، پیامبر اکرم ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ از اطاعت کفار و گناهکاران نهی شده، با این که عدم اطاعت حاصل بوده. و مانند **«اهدنا الصراط المستقیم»** که به معنی طلب دوام است.

۳ ـ «تمنّی: قرآن خواندن و کتاب خواندن و آرزو کردن و دروغ گفتن» «کنزاللغات»، چاپ سنگی، باب‌التاء مع‌الیاء.

«تمنّی، آرزو کردن». «منتخب اللغات». ص ۱۲۱.

«التَّمنّی تَشَهیّ حصولِ الاَمر المرغوب فیه و حدیث النَّفس بمایکون و مالایکون». «لسان‌العرب»، ج ۱۵، ص ۲۹۴.

۴ ـ جا دارد بگویم: این تعریف کاستی دارد؛ چون در تمنّی، گاهی نبود چیزی آرزو می‌شود مانند: سخن برخی از اهل آتش که می‌گویند: **«یا ویلتی لیتنی لم اَتَّخِذ فلانا خلیلاً»**. [فرقان/ ۲۸] یعنی: «ای کاش با فلانی دوست نشده بودیم».

و چون این بیت از فردوسی:

که ای کاشکی ایزد دادگر — ندادی مرا این خِرَد وین هنر

و مانند این بیت جامی:

ز تو هر لحظه‌ام از نو غمی زاد — مرا ای کاشکی مادر نمی‌زاد

«علی سبیل المحبة» به این معنی است که: تنها به آن ابراز علاقه می‌شود. ولی برخلاف انشاهای طلبی دیگر، امیدی به وقوعش نیست.[۱]

«(واللفظ الموضوع له ـ لیت ـ)».

و واژهٔ لیت برای تمنی وضع شده.

در زبان فارسی، هم برای تمنی و هم برای ترجّی، گاه از «کاش» یا «کاشکی» بهره می‌جویند:[۲]

کاشکی صد چشم ازین بی‌خواب تربودی مرا
تا تأمل کردمی در منظر زیبای تو

سعدی.

کاش آن روز که درپای تو شد خاراجل
دست گیتی بزدی تیغ هلاکم برسر

سعدی.

«(ولایشترط اِمکان المتُمنی) بخلاف التَّرجی (تقول: لیت الشباب یعود) ولاتقول لعلّه یعود».[۳]

در تمنّی برخلاف ترجّی امکان آنچه آرزو می‌شود شرط نیست. می‌گویی: **«لیت الشباب یعود»** و نمی‌گویی: **«لعل الشباب یعود».**[۴]

---

۱ ـ مانند: **«یالیت لنا مثل ما اوتی قارون»**. قصص / ۷۹.
و **«یا لیتنی کنت معهم فافوز فوزاً عظیماً»**. نساء / ۷۳.
و **«یا لیتنا نُرَد فنعمل غیر الّذی کنّا نَعْمل»**. اعراف / ۵۳.
و **«و یقول الکافر یالیتنی کنت تراباً»**. نبأ / ۴۰.

۲ ـ «کاشکی» گاه برای ترجّی به کار می آید:

آنکو ترا به سنگدلی کرد رهنمون ای کاشکی که پاش بسنگی بر آمدی

حافظ.

برای تمنی و ترجّی واژه‌های دیگری نیز به کار می‌برند چون: «بود آیا» «بوکه» «شاید»، «مگر» و ... باز حافظ سروده:

حافظ از چشمهٔ حکمت به‌کف آور جامی بوکه از لوح دلت نقش جَهالت برود

۳ ـ **«ابوالعتاهیه»** گفته:

بکیتُ علی الشباب بدَمع عینی فلم یُغن البُکاءُ ولاالنَّحیبُ
اَلالیتَ الشبابَ یعودُ یوماً فَاُخبِرُه بما فَعَلَ المَشیبُ

۴ ـ در مطوّل و نسخه‌های چاپ جدید مختصر تنها **«لیت الشبابَ یعود»** آمده ولی در نسخه‌های دیگر کلمهٔ یوماً ←

ضمیر «**لعله**» به «**شباب**» بر می‌گردد؛ یعنی: چون برگشت جوانی امکان عادی ندارد نمی‌توان گفت: «**لعلّ الشباب یعود**».[1]

«لکن اِذاکان المتمنّی ممکناً یجب اَلاّ یکون لک تَوَقُّعٌ وطَمٰاعیةٌ فی‌وقوعه، واِلاّ لصار تَرَجیّاً».

لیکن در تمنی باید توقع و طمعی به وقوع آنچه آرزو می‌شود نداشته باشی. و اگر به وقوعش امیدوار باشی ترجّی می‌گردد.

«**طَماعیة**»: طمع، آز.

ضمیر «**فی وقوعه**» به «**متمنّی**» بر می‌گردد.

«(وقد یتمنّی بهل نحو: «هل لی من شفیع» حیث یعلم اَلاّ شفیع له)؛ لانّه حینئذٍ یمتنع حمله علی حقیقة الاستفهام لحصول الجزم بانتفائه».[2]

گاهی با هل، تمنی می‌شود و کسی که می‌داند شفیع ندارد می‌گوید: «**هل لی من شفیع؟**»: کاش شفیع داشتم.

در اینجا نمی‌توانیم هل را براستفهام حقیقی حمل کنیم؛ زیرا استفهام برای دانستن است و در این مثال، گوینده می‌داند که شفیع ندارد. بنابراین، با وجود علم، دیگر طلب آن تحصیل حاصل است.

ضمیر «**بانتفائه**» به «**شفیع**» بر می‌گردد.

«والنکتة فی‌التمنی بهل والعدول عن لیت هی‌ابراز المُتَمَنّی لکمال العنایة به فی‌صورة الممکن الّذی لاجزم بانتفائه».

و برای این نکته با هل تمنی می‌کنند و از لیت روی می‌گردانند تا «متمنّی» به جهت اوج توجّهی که به آن هست به گونهٔ ممکن جلوه کند و به گونهٔ چیزی که یقین به انتفاعش نیست.[3]

→ و مصراع دوّم شعر نیز ضبط شده. نگاه کنید به مختصرهای چاپ قدیم، ص ۸۹، مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۰۰. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۹۵.

۱ ـ جوان شدن محال ذاتی نیست؛از این رو چندین باز در زمان برخی از پیامبران ـ علیهم‌السّلام ـ اتفاق افتاده.

۲ ـ در قرآن مجید آمده: «**فهل لنا مِنْ شفعاء فیشفعوالنا**». اعراف /۵۳.

۳ ـ هل، هنگامی که در تمنّی به کار رود ظاهرا به شکل استفهام است. و ما غالبا از چیزی سؤال می‌کنیم که ممکن باشد. از این رو وقتی نیز که با هل آرزو می‌شود «متمنی» به گونهٔ ممکن جلوه می‌کند.

ضمیر **«به»** به «متمنیٰ»، و ضمیر **«بانتفائه»** به «ممکن» بر می‌گردد.

«(و) قدیتمنی (بلو نحو: «لو تأتینی فتحدثنی» بالنصب) علی تقدیر «فاَن تحدثنی» فاَنَّ النصب قرینة علی اَنّ لو لیست علی اَصلها، اِذ لاینصب المضارع بعدها باضمار اَنْ واِنّما یضمر بعد الاشیاء الستّه، والمناسب ههنا هوالتَمنی».

وگاهی با «لو» تمنّی می‌شود مثل **«لو تأتینی فتحدثنی»** با نصب **«تحدثنی»** به وسیلهٔ **«اَنْ»** مقدر. یعنی: کاش می‌آمدی تا سخن بگویی.

در این مثال، بی‌تردید نصب **«تحدثنی»** قرینه است بر این‌که **«لو»** شرطیه نیست؛ زیرا فعل مضارع بعد از لوی شرطیّه با اَنْ مقدّر نصب داده نمی‌شود، تنها اَنْ بعد از اشیای شش‌گانه در تقدیر گرفته می‌شود. و از آن اشیا در اینجا تمنّی مناسبت دارد.

«لیست علی اصلها» یعنی: لو بر اصل خویش که شرطیّه بودن است نیست.

«اشیای سته» عبارت است از: امر، نهی، نفی، استفهام، تمنی، و عرْض.

«والمناسب ههنا هوالتمنی».[1]

مناسبت لو و تمنی از این روست که: غالباً متمنی، ممتنع الوقوع است و لو نیز اگر شرطیّه باشد برای امتناع است؛ پس اکنون که شرطیّه نیست هم با معنایی مناسبت دارد که مثل معنای پیشین آن است.

سخن سکاکی دربارهٔ حروف تندیم و تحضیض

«قال (السکاکی: کانّ حروف التندیم والتحضیض وهی هَلاّ، واَلاّ، بقلب الهاء همزة، ولولا ولوما، مأخوذة منهما) خبرکأنَّ، ای کانّها مأخوذة من هل ولو اللتین للتمنّی حال کونهما (مرکبتین مع لا وما المزیدتین لتضمینها) علّةٌ لقوله: مرکبتین والتضمین جَعْلُ الشیء فی‌ضمن الشیء تقول: «ضَمّنتُ الکتاب کذاکذا باباً» اِذا جعلته مُتَضمِّناً لتلک الابواب».

سکاکی گفته:[2] **حروف تندیم و تحضیض** که عبارت است از **«هلاّ»** و **«اَلاّ»** که هاء

---

۱ ـ در قرآن مجید آمده: **«لَو اَنَّ لناکرّةً فنتبرأ منهم»**. بقره / ۱۶۷.

و **«لو اَنَّ لی بِکم قُوةً»**. هود / ۸۰.

و **«لَو اَنَّ لناکَرّةً فنکونَ مِنَ المؤمنین»**. شعراء / ۱۰۲.

و **«لَو اَنَّ لی کرةً فاکونَ مِنَ المُحْسِنین»**. زمر / ۵۸.

۲ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۳.

آن تبدیل به همزه گردیده و **«لولا»** و **«لوما»** گویا از هل و لو گرفته شده. **«مأخوذة»** خبر کانَّ. و معنی آن بدین شکل است: گویا این حروف از هل و لو یی که برای تمنّی است گرفته شده در حالی که این هل و لو بامای زایده مرکب گشته. و برای جا دادن معنی تمنی در آنها این ترکیب شکل گرفته.

«تضمین» به معنی قرار دادن چیزی در چیز دیگر است. می‌گویی: **«ضمّنت الکتاب ست عشرباباً»**. هنگامی که کتاب متضمن و در بردارندهٔ آن ابواب باشد.

«تندیم»: پشیمان سازی.

«تحضیض»: برانگیختن.[1]

حروف تحضیض و تندیم یکی است، لیکن اگر بر فعل ماضی داخل شود چون برای پشیمان کردن مخاطب به کار می‌رود حروف تندیم نامیده می‌شود و اگر بر فعل مضارع داخل شود چون مخاطب را برکاری تحریک می‌کند و بر می‌انگیزد حروف تحضیض خوانده می‌شود.

ضمیر «منهما» به **«هل ولو»** و ضمیر **«کانّها»** به **«حروف»** بر می‌گردد.

«عِلّةٌ لقوله: مرکّبتین» یعنی: ترکیب برای تضمین بوده.

«کذاکذا» کنایه از عدد و **«باباً»** تمیز است.

ضمیر **«جعلته»** به **«کتاب»** بر می‌گردد.

«یعنی: اَنَّ الغرض المطلوب من هذا الترکیب والتزامه هو جعل هل ولو متضمِّنَتین (معنی التّمنّی لیتولد) عِلَةٌ لتضمینهما. یعنی: اَنَّ الغرض من تضمینهما معنی التمنی لیس افادة التَمنی بل اَنْ یتولد (منه) ای من معنی التمنی المتضمنتین هما ایّاه» (فی الماضی التندیم، نحو: «هلاّ اکرمت زیداً») او «لوما اکرمته» علی معنی «لیتک اکرمته» قصداً اِلی جعله نادماً علی ترک الاکرام. (وفی المضارع التحضیض، نحو: هلاّ تقوم») و«لوما تقوم» علی معنی «لیتک تقوم» قصداً اِلی حثّه علی القیام».

غرض ما از این ترکیب و ملتزم شدن به آن، این است که: هل و لو را متضمن و دربردارندهٔ معنی تمنی سازیم. و هدف ما از تضمین معنی تمنّی در هل ولو، خود معنی

---

۱ ـ «تحضیض، برانگیختن برکاری». «کنزاللغات»، باب التاء مع الضاد.

تمنی نیست؛ بلکه می‌خواهیم از این تمنّی نهاده شده در دل هل ولوبا ماضی تندیم پدید آید و با مضارع تحضیض.

برای تندیم با ماضی می‌گویی: **«هلاّ اکرمت زیداً»** یا می‌گویی: **«لو ما اکرمته»** یعنی: ای کاش اکرامش کرده بودی. می‌خواهی او را بر ترک اکرام پشیمان سازی.

و برای تحضیض با مضارع می‌گویی **«هلاّ تقوم»** یا **«لو ما تقوم»** تا او را به قیام برانگیزی.

خلاصه این که: لا و مای زایده با هل و لو مرکب می‌شود تا معنی تمنّی در آنها تضمین گردد. و معنی تمنی در آنها تضمین می‌شود تاتندیم و تحضیض پدید آید.

ترکیب برای تضمین، و تضمین برای تولد معنی تندیم و تحضیض است.

«هذا الترکیب» یعنی: ترکیب هل و لو با ما و لا.

ضمیر **«التزامه»** به **«ترکیب»** برمی‌گردد. یعنی: ملتزم شدن به آن ترکیب.

«هوجعل»: آن غرض قرار دادن... .

«المتضمنتین هما ایّاه» که در بردارد این دو (هل ولو) آن معنی تمنی را.

«هما» تأکید ضمیر مستتر در **«متضمنتین»** است و **«ایّاه»** راجع است به معنی تمنی.

«والمذکور فی الکتاب لیس عبارة السکاکی لکنه حاصل کلامه».

و آنچه مصنّف در متن آورده عبارت سکاکی نیست، بلکه خلاصه و نتیجهٔ آن است.

عین عبارت سکاکی چنین است:

«وکانّ الحروف المسماة بحروف التندیم والتحضیض وهی هلاّ والاّ ولولا ولوما مأخوذة منهما مرکبة مع لا وما المزیدتین مطلوباً بالتزام الترکیب التنبیه علی الزام هل ولو معنی التمنی...».[1]

«وقوله: «لتضمینهما» مصدر مضاف اِلی المفعول الاوّل، ومعنی التمنّی مفعوله الثانی».

و تضمین در **«لتضمینهما»** دو مفعولی است، **«هما»** که به هل ولو بر می‌گردد مفعول اوّل آن است. و **«معنی التمّنی»** مفعول دوّم آن.

یعنی: قرار دادن متکلم در آن هل و لو معنی تمنی را.

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۳.

«ووَقَع فی بعض النسخ: «لتضمّنهما» علی لفظ التَفَعُّل، وهو لا یوافق معنی کلام المفتاح، وإنّما ذکر هذا بلفظ «کانّ» لعدم القطع بذلک».

در این نسخه **«تضمین»** به شکل مصدر باب تفعیل آمده، ولی در برخی از نسخه‌ها **«تضمّن»** مصدر باب تفعّل ضبط شده که با سخن سکاکی هماهنگ نیست.

مصنّف گفت: **«کأنّ حروف التندیم و ...»** به کارگیری کانّ می‌رساند که: سکاکی به چنین سخنی یقین نداشته؛ چون چنین کاری تصرف در حروف است و تصرف در حروف بعید به نظر می‌رسد.

امّا انگیزهٔ این که آمدن واژهٔ **«تضمّن»** بروزن تفعّل با سخن سکاکی هماهنگ نیست این است که: تضمّن می‌رساند وجود معنی تمنی در این دو، ذاتی است؛ ولی از سخن سکاکی بر می‌آید که متکلم این معنی را در آنها نهاده.

«(وقد یتمنی بلعل فیعطی حکم لیت) وینصب فی جوابه المضارع علی إضمار اَنْ (نحو: «لعلّی احج فأزورک» بالنصب لبعد المرجوّ عن الحصول) وبهذا یشبه المحالات والممکنات الّتی لا طَماعیَةَ فی وقوعها، فیتولد منه معنی التمنی».

وگاهی با لعلّ تمنی می‌شود آنگاه لعل حکم لیت را می‌یابد و مضارع در جواب آن با اَنْ مقدّر نصب داده می‌شود. همانند: **«لعلّی احج فَازورک»** با نصب **«ازورک»**. و این تمنَی کردن بالعلّ برای دور از دسترس بودن **«مرجوّ»** است. یعنی: چیزی که به آن امید بسته شده دور از دستیابی است. و با همین دور بودن، شبیه به محالات و ممکناتی گشته که امیدی به وقوع آنها نیست. و از همین دور بودن معنی تمنّی زاییده شده.

توضیحات

مثال «**لعلی احجّ فازورک**» هنگامی برای تمنی است که به حج رفتن گوینده دور از دستیابی باشد؛ مثلاً ممنوع السفر، ناتوان، یا راه مسدود باشد.

«**وبهذا**» اشاره به دور بودن است.

ضمیر «**وقوعها**» به «**ممکنات**» بر می‌گردد.

«**فیتولد منه**»: زاییده می‌شود از این دور بودن.

«**ترجّی**» در جاهایی است که مرجوّ احتمال وقوع داشته باشد. ترجّی غالباً با «عسی» یا

«لعلّ» می آید.[1]

بررسی معنی استفهام و اداتی که برای آن به کار می‌رود

«(ومنها) ای من انواع الطلب الاستفهام».

و استفهام، یکی از انواع طلب است.

«وهو طلب حصول صورة الشیء فی‌الذهن، فان کانت وقوع نسبة بین امرین او لا وقوعها فحصولها هوالتصدیق وإلاّ فهوالتصور».[2]

استفهام طلب دریافت صورت چیزی است در ذهن. بنابر این، اگر آن صورت طلب شده وقوع یا لا وقوع نسبت بین دو چیز باشد، دریافت آن صورت تصدیق است. و اگر آن صورت وقوع یا لا وقوع نسبت بین دو چیز نباشد، تنها صورت منسوب الیه یا منسوب باشد تصور است.

توضیح:

گاهی ما مسند و مسندالیه را تصورکرده‌ایم و می‌خواهیم بدانیم آیا نسبت تامهٔ وقوع یا لاوقوع در بین این مسند و مسندالیه تحقق یافته یا نیافته؟ آنگاه می‌پرسیم: **«هل قام زیدٌ»** یا **«ازیدٌ قائمٌ»** اینجا طلب تصدیق است و به ادراک حصول و دریافت آن صورت، تصدیق می‌گویند.

و گاهی ما مثلاً به دنبال دریافت صورت مسندالیه و یا مسند هستیم (به زودی مثال‌هایش می‌آید) در اینجا ما طالب تصوریم.

---

۱ ـ ترجّی در فارسی نمونه‌های فراوان دارد حافظ گفته:

ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم — مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را

و:

گفتم مگر بگریه دلش مهربان کنم — چون سخت بود در دل سنگش اثر نکرد

و:

بر رهگذرت‌بسته‌ام‌از دیده دوصدجوی — تا بوکه تو چون سرو خرامان بدرآیی

۲ ـ برای کنکاش بیشتر در بحث **«تصور و تصدیق»** نگاه کنید به: «شرح مطالع»، ص ۱۴ ـ ۷ و «رهبر خرد»، ص ۹ ـ ۷. و «شرح شمسیّه»، ص ۸ ـ ۵. و «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۱، ص ۱۳۴. و «فلسفتنا»، ص ٦١ و ۵۷ و ۷۰ و ١٦٢.

«فان کانت»: اگر آن صورت.

ضمیر **«لاوقوعها»** به **«نسبت»**، و ضمیر **«فحصولها»** به **«صورت»** بر می‌گردد.

«(والالفاظ الموضوعة له: الهمزه وهل، وما، ومَن، واَیّ وکم، وکیف، واین، واَنّی، ومتی، وایّان».

و این واژه‌ها برای استفهام وضع شده:

همزه، هل، ما، مَنْ، اَیٌّ، کم، کیف، این، اَنّی، متی، و ایّان.

کاربردادات استفهام در طلب تصور و تصدیق

«فالهمزة لطلب التصدیق) ای انقیاد الذّهن واذعانه لوقوع نسبة تامةٍ بین الشّیئین (کقولک: اقام زیدٌ) فی‌الجملة الفعلیّة (وازیدٌ قائمٌ) فی‌الجملة الاسمیّة».

همزه برای طلب تصدیق می‌آید و تصدیق، پذیرش ذهن و باور آن به وقوع نسبت تامه بین دو چیز است. مانند: **«اقام زید»** در جملهٔ فعلیّه. و **«ازید قائمٌ»** در جملهٔ اسمیّه.

در این دو مثال، سؤال شده از وقوع نسبت قیام بر زید.

«انقیاد»: پذیرش.

«اذعان»: باور، اعتقاد، قبول.

برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: اذعان بر مبنای اهل منطق به معنی ادراک است.

«(او) لطلب (التصور) ای ادراکُ غیر النسبة».

همزه برای طلب تصور هم می‌آید. تصوّر، درک کردن و دریافت غیر نسبت است.[1] مثل دریافت مسند یا مسندالیه مثلاً.

علاّمهٔ طباطبایی نگاشته‌اند: علم با تقسیم اوّلی منقسم است به علم تصوری و تصدیقی.

«علم تصوری» علمی است که مشتمل به حکم نیست؛ مانند صورت ادراکی «انسان» تنها «اسب» تنها «درخت» تنها.

---

۱ ـ سیّد شریف دو تعریف برای تصور آورده:

الف: **«التصوّر حصول صورة الشیء فی‌العقل».**

ب: **«التصور هو ادراک الماهیّة مِنْ غیر اَنْ یحکم علیها بنفی او اثبات».** «تعریفات جرجانی»، ص ۲۶.

و قاضی سراج الدّین محمودبن ابی بکر الارموی گفته: **«العلم امّا تصوّر اِن‌کان ادراکاً ساذجاً. و امّا تصدیق اِن کان معه حکم بنفی او اثبات».** نگاه کنید به: «شرح مطالع»، ص ۷.

«علم تصدیقی» علمی است که مشتمل به حکم بوده باشد مانند صورت ادراکی «چهار بزرگتر از سه است». «امروز پس از دیروز است». «انسان هست». «درخت هست».[۱]

«(کقولک) فی‌طلب تصوّر المسندالیه (اَدِبْسٌ فی‌الاناء اَمْ عسلٌ) عالماً بحصول شیء فی‌الاناء طالباً لتعیینه».

مانند سخن تو که در طلب مسندالیه می‌گویی: **«اَدبْسٌ فی‌الاناء ام عسل»** یعنی: آیا شیره در ظرفهاست یا عسل؟

در اینجا به وجود چیزی در ظرفها آگاهی داری؛ لیکن مسندالیه برای تو مشخص نیست نمی‌دانی شیره است یا عسل.

«دبس»: شیره.[۲]

«اناء»: ـ بالکسر ـ ظرف.[۳]

ضمیر «**تعیینه**» به «**شیء**» بر می‌گردد.

«(و) فی‌طلب تصور المسند (اَفی الخابیة دبسک اَم فی‌الزِّقّ) عالماً بکون الدبس فی‌واحدٍ من الخابیة والزِقّ طالباً لتعیین ذلک».

و در طلب تصور مسند می‌گویی: **«اَفی الخابیة دبسک اَمْ فی‌الزِقّ»** یعنی: آیا در خم است شیرهٔ تو یا در مشک؟

در اینجا می‌دانی شیره در خم یا در مشک است ولی مشخصاً نمی‌دانی در کدام یک است.

«خابیه: خم که در آن سرکه و دو شاب و جز آن کنند».[۴]

«زقّ ـ بالکسر و تشدید قاف ـ به معنی مشک که در آن آب پر کنند».[۵]

«لتعیین ذلک»: می‌خواهی مشخص کنی یکی از آن دو را.

---

۱ ـ «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۱، مقالهٔ چهارم، ص ۱۳۴.

۲ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۹۴.

۳ ـ «منتخب اللغات»، ص ٦.

۴ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۷۱. و نگاه کنید به: «مصباح المنیر»، ص ۱٦۳. و «لسان‌العرب»، ج ۱، ص ٦۲.

۵ ـ «غیاث اللغات»، ص ۴۳۴.

«زق ـ و بالکسر ـ مشگ آب». «منتخب اللغات»، ص ۳۳٦.

«الزِق ـ بالکسر ـ الظرف». «مصباح المنیر»، ص ۲۵۴.

«(ولهذا) ای ولمجیء الهمزة لطلب التصور (لم یقبح) فی تصور الفاعل (ازید قام) کماقبح «هل زید قام» (و) لم یقبح فی طلب تصور المفعول (اَعمراً عرفت) کما قبح «هل عمراً عرفت». وذلک لانّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل فیکون هل لطلب حصول الحاصل».

و از این جهت که همزه برای طلب تصور می‌آید در طلب تصوّر فاعل گفتن: **«ازید قام»** زیباست و گفتن **«هل زید قام»** نازیبا.

و در طلب تصور مفعول گفتن: **«اعمراً عرفت»** زیبا، و گفتن **«هل عمراً عرفت»** نازیباست؛ چون تقدیم زید و عمرو اقتضا می‌کند که ما وقوع فعل را تصدیق کرده باشیم. آنگاه اگر باز هم «هل» بیاید چون هل برای طلب تصدیق می‌آید در آن هنگام برای طلب تحصیل حاصل آمده است.

توضیح:

در **«ازید قام»** زید را مقدم داشته‌ایم؛ یعنی: جمله را به گونهٔ فعلیّه نیاورده‌ایم. و در **«اعمراً عرفت»** مفعول را پیش انداخته‌ایم؛ این تقدیم‌ها اگر برای تخصیص باشد می‌فهماند که ما وقوع فعل را تصدیق کرده‌ایم. تنها طالب تصور فاعل یا مفعول هستیم. با این حال، آمدن همزه چون برای طلب تصور نیز می‌آید زیباست ولی آمدن هل از این رو که تنها برای طلب تصدیق است زیبا نیست؛ چون برای طلب تحصیل حاصل می‌شود.

«وهذا ظاهر فی «اعمراً عرفت» لافی «ازید قام» فلیتاَمّل».

«وهذا» یعنی: این که تقدیم، اقتضا می‌کند حصول تصدیق به نفس فعل را در **«اعمراً عرفت»** آشکار است؛ چون مفعول غالباً برای تخصیص مقدم می‌شود. ولی در **«ازید قام»** روشن نیست؛ زیرا تقدیم مرفوع، غالباً برای تقویت اسناد و افادهٔ دوام است.

«فلیتامل» اشاره است به این که در منصوب نیز ممکن است تقدیم برای اهتمام و مانند آن باشد.

و باید توجّه داشت: حصول تصدیق به نفس فعل، هنگامی است که تقدیم برای تخصیص باشد.

«(والمسئول عنه بها) ای بالهمزه (هو ما یلیها، کالفعل فی «اَضربت زیداً») اذاکان الشک

فی‌نفس الفعل، اعنی الضرب الصادر من المخاطب الواقع علی زید واردت بـالاستفهام اَنْ تعلم وجوده، فیکون لطلب التصدیق. ویحتمل اَنْ یکون لطلب تصور المسند، باَن تعلم اَنّه قد تعلق فعل من المخاطب بزید لکن لاتعرف اَنه ضرب او اکرام».

و مسؤول عنه، یعنی: چیزی که از آن پرسش می‌شود در کنار همزه می‌آید؛ مثلاً اگر پرسش ما نسبت به فعل باشد می‌گوییم: «**اضربت زیداً**» در هنگامی که در خود فعل تردید داریم و می‌خواهیم بدانیم آیا ضرب از مخاطب پدید آمده و بر زید واقع شده یا نه. در این صورت، همزه برای طلب تصدیق به‌کار رفته.

و ممکن است برای طلب تصور باشد بدین شکل که: می‌دانیم فعلی از مخاطب نسبت به زید رخ داده امّا نمی‌دانیم این فعل، ضرب بوده یا اکرام. آنگاه می‌گوییم: «**اضربت زیداً**» در اینجا همزه برای طلب تصور به‌کار رفته.

ضمیر «**وجوده**» به «**ضرب**» بر می‌گردد.

«**(والفاعل فی أ انت ضربت) اذاکان الشکّ فی‌الضارب (والمفعول فی ازیداً ضربت) اذاکان الشک فی‌المضروب وکذا قیاس سائر المُتَعَلقات**».

و مانند فاعل که مسؤول عنه است در «**اَ انت ضربت**» زمانی که شک در ضارب باشد.

و مثل مفعول که مسؤول عنه است در «**ازیداً ضربت**» زمانی که شک در مضروب باشد. و همین گونه مسؤول عنه در دیگر متعلقات فعل نیز کنار همزه می‌آید. مثلاً اگر سؤال از حال باشد می‌گویی: «**اراکباً جئتَ**».

ویژگیهای هل

«**(وهل لطلب التصدیق فحسب) وتدخل علی الجملتین (نحو: «هل قام زید»، و«هل عمروٌ قاعدٌ») اذاکان المطلوب حصول التصدیق بثبوت القیام لزید والقعود لعمرو**».

و «**هل**» تنها برای طلب تصدیق است و بر جملهٔ فعلیه در می‌آید چون: «**هل قام زید**» که مطلوب در آن، حصول تصدیق به ثبوت قیام برای زید است.

و مانند «**هل عمروٌ قاعدٌ**» که مطلوب در آن حصول تصدیق به ثبوت قعود برای عمرو است.

«**علی الجملتین**»: جملهٔ اسمیّه و فعلیّه.

«(ولهذا) ای ولاختصاصها بطلب التصدیق (امتنع «هل زید قام ام عمروٌ»)؛ لانّ وقوع المفرد ههنا بعد ام دلیل علی اَنَّ ام متصلةٌ وهی لطلب تعیین احد الامرین مع العلم بثبوت اصل الحکم، وهل اِنّما تکون لطلب الحکم فقط».

و برای این که هل، ویژهٔ طلب تصدیق است نمی‌توانیم بگوییم: «**هل زید قام ام عمروٌ**»؛ زیرا وقوع مفرد در این مثال بعد از ام می‌فهماند که «**ام**» متصله است.[1] و ام متصله برای تعیین یکی از دو امر است با علم به ثبوت اصل حکم. ولی هل، تنها برای طلب حکم است.

خلاصه این که: «**ام**» در اینجا برای طلب تصور است و «**هل**» برای طلب تصدیق.

«ولو قلت: «هل زیدقام» بدون «ام عمرو» لقبح ولا یمتنع لما سیجیء».

امّا اگر بگویی «**هل زیدٌ قام**» بدون «**ام عمروٌ**» قبیح است؛ لیکن ممتنع نیست.

«**لما سیجیئ**» اشاره است به عبارت «**لانَّ التقدیم یستدعی حصول ...**» امّا قبیح است، چون تقدیم می‌فهماند که ما به نفس فعل، تصدیق داریم. و ممتنع نیست، چون احتمال دارد تقدیم برای اختصاص نباشد.[2]

«(و) لهذا ایضاً (قبح «هل زیداً ضربت»؛ لانَّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس‌الفعل) فیکون هل لطلب حصول الحاصل وهو محال، واِنّما لم یمتنع لاحتمال اَنْ یکون «زیداً» مفعول فعل محذوف او یکون التقدیم لمجرّد الاهتمام لاللتخصیص».

و از همین رو که هل برای طلب تصدیق می‌آید قبیح است بگوییم: «**هل زیداً ضربت**»؛ زیرا تقدیم «**زیداً**» می‌فهماند که ما به نفس فعل، تصدیق داریم. آنگاه اگر هل برای طلب تصدیق بیاید، برای طلب حصول حاصل می‌شود.

امّا ممتنع نیست، چون احتمال می‌رود که زید مفعول فعل محذوف باشد. و یا تقدیم تنها برای اهتمام باشد نه برای تخصیص.

«لکن ذلک خلاف الظاهر».

لیکن این که تقدیم برای غیر اختصاص باشد یا «زیداً» مفعول فعل محذوف باشد خلاف ظاهر است؛ چون تقدیم منصوب غالباً برای تخصیص می‌آید.

---

۱ ـ امّا اگر «**ام**» منقطعه باشد بعد از آن جمله می‌آید.

۲ ـ «**هل زید قام**» یک علت دیگر برای قبح دارد و آن این است. که هل بر سر فعل نیامده.

و اگر زیداً منصوب به فعل محذوف بود باید مفسّر آن ـ یعنی: ضربت ـ متصل به ضمیر گردد.

«(دون هل زیداً ضربته) فانّه لایقبح (لجواز تقدیر المفسّر قبل زید) ای هل ضربت زیداً ضربته».

ولی **«هل زیداً ضربته»** قبیح نیست؛ چون می‌توان مُفَسَّر ـ بفتح سین ـ را قبل از زید در تقدیر گرفت بدین شکل: **«هل ضربت زیداً ضربته».**

در این مثال، مفسِّر ـ بکسر سین ـ متصل به ضمیر منصوب است. و از این جاها تقدیر فعل، قبل از منصوب گسترش دارد.

«(وجَعَلَ السکاکی قبح «هل رجل عرف» لذلک) ای لانّ التقدیم یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل، لماسبق من مذهبه من اَنّ الاصل «عُرِف رجل» علی اَنَّ «رجل» بدل من الضمیر فی «عرف» قُدّم للتخصیص».

سکاکی **«هل رجل عُرِف»** را قبیح دانسته[1] به این جهت که از تقدیم **«رجل»** بر می‌آید: ما به نفس فعل، تصدیق داریم. آنگاه آمدن هل برای طلب حصول حاصل می‌شود.

عقیدهٔ سکاکی همان گونه که قبلاً گذشت این است که: **«رجلٌ عرف»** در اصل **«عُرف رجلٌ»** و **«رجل»** بدل از ضمیر **«عرف»** بوده و برای تخصیص مقدم شده.

«لماسبق من مذهبه» برای آنچه گذشت از عقیدهٔ سکاکی در باب تقدیم مسندالیه با عبارت **«واستثنی [السکاکی] المنکّر بجعله مِنْ باب «واسرّوا النجوی»**.[2]

«(ویلزمه) ای السکاکی (اَلاّ یقبح «هل زیدٌ عرف»)؛ لانَّ تقدیم المظهر المعرفة لیس للتخصیص عنده، حتی یستدعی حصول التصدیق بنفس الفعل، مع اَنّه قبیح باجماع النحاة».

این اشکالی است که مصنّف به سکاکی دارد، می‌گوید: سکاکی تقدیم رجل در **«هل رجل عرف»** را برای تخصیص می‌داند از این رو آمدن هل برای طلب حصول

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۳.

۲ ـ نگاه کنید به: مختصرهای چاپ قدیم، ص ۴۴. مختصرهای چاپ جدید، ص ۹۹. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۹۱.

حاصل است؛ چون تقدیم می‌فهماند که: ما به نفس فعل، تصدیق داریم.

لیکن سکاکی تقدیم اسم ظاهر معرفه را برای تخصیص نمی‌داند. بنابراین، وقتی که تقدیم زید در **«هل زید عرف»** برای **تخصیص** نباشد، اقتضا نمی‌کند حصول تصدیق به نفس فعل را. و باید به نظر سکاکی **«هل زیدٌ عرف»** قبیح نباشد با این که به نظر همهٔ نحویین قبیح است.

«مع اَنّه قبیح» با این که مثال **«هل زیدٌ عرف»** ناشایست است.

«وفیه نظر: لانّ ما ذکره من اللزوم ممنوع لجواز اَنْ یقبح لِعلةٍ اُخری».

شارح به حمایت از سکاکی می‌گوید: سخن مصنف که گفت. بر سکاکی لازم است تا **«هل زیدٌ عرف»** را قبیح نداند، پذیرفته نیست؛ زیرا ممکن است سکاکی **«هل زید عرف»** را به انگیزهٔ دیگری غیر از طلب حصول حاصل قبیح بداند. مثلاً از این جهت که هل بر سر فعل نیامده.

«(وعلل غیره) ای غیر السکاکی (قبحهما) ای قبح «هل رجل عرف» و«هل زید عرف» (بِاَنَّ هل بمعنی قد فی‌الاصل) واصله اَهل (وترک الهمزة قبلها لکثرة وقوعها فی‌الاستفهام) فاقیمت هی مقام الهمزة وقد تَطَفّلَتْ علیها فی‌الاستفهام وقد مِنْ خواصِّ الافعال فکذا ماهی بمعناها».

و غیر سکاکی انگیزهٔ قبیح بودن **«هل رجلٌ عرف»** و **«هل زیدٌ عرف»** را این دانسته‌اند که: «هل» به معنی «قد» است و در اصل **«اَهَلْ»** بوده و چون بسیار در استفهام کاربرد داشته همزه از آغازش وانهاده شده و هل جایگزین همزه گردیده؛ و در معنی استفهام به دنبال آن رفته.

و **«قد»** ویژهٔ افعال است. همین گونه **«هل»** نیز که به معنی قد می‌آید باید ویژهٔ افعال باشد. از این رو دخول آن بر سر **«هل رجل عرف»** و **«هل زیدٌ عرف»** قبیح است.

«وقد تطفّلت علیها»: هل در استفهام پیرو و تابع آن همزه گردیده.

«فکذا ماهی بمعناها»: همین گونه باید ویژهٔ افعال باشد چیزی که به معنی قد است.

«واِنّما لم یقبح «هل زید قائم»؛ لانّها اِذا لم‌تر الفعل فی حیّزها ذهلت عنه وتَسَلَّتْ، بخلاف ما اذا رَاَتْهُ فانّها تذکرت العهود، وحَنَّتْ اِلی الالف المألوف، فلم ترض بافتراق الاسم بینهما».

اشکال:

در اینجا این اشکال پیش می‌آید که: اگر هل نیز چون قد ویژهٔ افعال است پس چرا **«هل زیدٌ قائمٌ»** قبیح نیست؟

پاسخ:

شارح پاسخ می‌دهد: هل تا هنگامی که فعل را در جوار خویش ندیده آن را فراموش می‌کند و آرام می‌گیرد برخلاف وقتی که آن را در کنار خویش بنگرد آنگاه به یاد قرار گذشته می‌افتد و مِهر به آشنای محبوبش می‌ورزد؛ و راضی نمی‌شود که اسم بین آن و فعل جدایی بیندازد.

خلاصه این که: در **«هل زید قائمٌ»** اصلاً فعل وجود ندارد و دخول **«هل»** ناخوشایند نیست؛ ولی در جایی که فعل هست دخول **«هل»** بر غیر فعل، ناخوشایند است.

ضمیر **«لانّها»** و **«حیّزها»** به **«هل»** بر می‌گردد.

«حیّز»: ـ بالفتح و تشدید یاء مکسوره ـ کرانهٔ هر چیز و مکان.[1] در اینجا به معنی کنار و جوار است.

«ذهلت عنه»: هل، فعل را فراموش می‌کند.

«تَسَلَّتْ»: آرام می‌گیرد.

«اذا رَاَتْهُ»: هنگامی که هل فعل را ببیند.

«تَذَکَّرتِ العُهود»: به یاد عهدهای گذشته می‌افتد.

«عُهود»: ـ به ضم عین ـ جمع عَهْد است.[2]

«وحَنَّتْ اِلی الالف المألوف»: و شوق پیدا می‌کند به آشنای محبوبش.

«اِلف» بر وزن صِفر در اینجا به معنی آشنا و محبوب است. و **«مألوف»** نیز آن را تأکید می‌کند.

«(وهی) ای هل (تخصّص المضارع بالاستقبال) بحکم الوضع کالسین وسوف (فلایصح

---

۱ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۵۶.

۲ ـ «لسان العرب»، ج ۳، ص ۳۱۱.

«هل تضرب زیداً») فی اَنْ یکون الضرب واقعاً فی‌الحال علی مایفهم عرفاً مِنْ قوله (وهو اخوک. کمایصح «اتضرب زیداً وهو اخوک») قصداً اِلی انکار الفعل الواقع فی‌الحال، بمعنی اَنّه لاینبغی اَنْ یکون ذلک».

و هل مانند سین و سوف وضعاً مضارع را ویژهٔ استقبال می‌سازد. بنابراین، صحیح نیست که بگوییم: «**هل تضرب زیداً وهو اخوک**»؛ چون بنابر آنچه از جملهٔ حالیهٔ «**هو اخوک**» فهمیده می‌شود «**تضرب**» بر ضرب واقع شده در حال به‌کار رفته؛ (در این هنگام، هل برای استقبال است و تضرب برای حال).

ولی صحیح است که بگوییم: «**اتضرب زیداً وهو اخوک**» و قصد کنیم انکار فعلی را که اکنون واقع شده. بدین معنی که: چنین فعلی شایستهٔ پدید آمدن نیست.

شارح می‌خواهد بیان کند: در اینجا که فعل در زمان حاضر رخ می‌دهد و ما شاهدیم، استفهام حقیقی معنی ندارد. پس باید ادات استثناء را حمل بر معنی انکار کنیم. یعنی: این ضربی که رخ داده نمی‌بایست رخ بدهد.

در تعبیر «**یکون ذلک**»، «**یکون**» تامه و «**ذلک**» اشاره به ضرب است. یعنی: شایسته نبود که ضرب پدید آید.

«لانّ هل، تخصص المضارع بالاستقبال، فلاتصلح لانکار الفعل الواقع فی الحال. بخلاف الهمزه فانّها تصلح لانکار الفعل الواقع فی‌الحال؛ لانّها لیست مُخصّصة للمضارع بالاستقبال».[1]

برای این که هل مضارع را ویژهٔ استقبال می‌سازد، شایستگی برای انکار فعل واقع شده در زمان حال را ندارد.

و همزه چون فعل را مخصوص استقبال نمی‌کند برای انکار فعل واقع شده در زمان حال، شایستگی دارد.

«وقولنا: «فی اَنْ یکون الضرب واقعاً فی الحال» لیعلم اَنّ هذا الامتناع جارٍ فی‌کل مایوجد فیه قرینة تدل علی انّ المراد انکار الفعل الواقع فی‌الحال».

شارح می‌گوید: این که گفتیم: «**هل تضرب زیداً وهو اخوک**» صحیح نیست،

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۰۱ قبل از «**لانّ هل تخصّص ...**» کلمهٔ «**ذلک**» آمده است.

می‌خواستیم دانسته شود هرجا وقوع فعل در زمان حال با قرینه فهمیده می‌شود آوردن هل، درست نیست.

«سواءٌ عَمِلَ ذلک المضارع فی جملة حالیة کقولک: «أتضرب زیداً وهو اخوک». او لاکقوله ـ تعالی ـ: «أتقولون علی اللّهِ مالا تعلمون». وکقولک: «أتؤذی اباک»، و«اتشتم الامیر» فلایصّحُ وقوع هل فی هذه المواضع».

چه این که آن مضارع در جملهٔ حالیه عمل کرده باشد چون **«اتضرب زیداً و هو اخوک»** یا اصلاً برای فعل مضارع جملهٔ حالیّه‌ای نباشد مثل سخن خداوند ـ متعال ـ: **«اتقولون علی اللّه مالا تعلمون».**[1]

در این مثال، همزه برای انکار فعل واقع شده در زمان حال است و فعل مضارع اصلاً مقیّد به جملهٔ حالیّه نیست.

و مانند: **«اتؤذی اباک»** و همانند **«اتشتم الامیر»** که در این دو مثال نیز همزه برای انکار فعل واقع شده در زمان حال آمده و مضارع مقید به جملهٔ حالیّه نیست.

و در همهٔ این مثال‌ها انکار فعل در زمان حال است. از این رو آمدن هل در این جاها صحیح نیست.

«ومِنَ العجائب ماوقع لبعضهم فی شرح هذا الموضع من اَنَّ هذا الامتناع بسبب اَنّ الفعل المستقبل لایجوز تقییده بالحال وإعماله فیها. ولعمری اِنّ هذه فِرَیَةٌ ما فیها مریة اِذ لم یُنْقَلْ عن اَحَدٍ من النحاة امتناع مثل «سیجیء زیدٌ راکباً». و«سأضرب زیداً وهو بین یَدَی الامیر».

و از چیزهای شگفت این که: بعضی از دانشمندان بلاغت (علاّمهٔ شیرازی) در شرح این قسمت از مفتاح گفته: امتناع **«هل تضرب زیداً وهو اخوک»** از این جهت است که **هل** مانند سین و سوف مضارع را ویژهٔ استقبال می‌سازد. و آنگاه نمی‌شود فعل مستقبل مقیّد به حال گردد و در حال عمل کند.

به جانم سوگند، این سخن دروغی است که تردید نمی‌پذیرد؛ زیرا هیچ یک از نحوّیین نگفته: ممتنع است مثل **«سیجیء زیدٌ راکباً»** با این که **«سیجیء»** فعل مستقبل است و مقیّد

---

۱ ـ یونس /۶۸.

به حال مفرده، شده. و نگفته ممتنع است مانند: **«سأضرب زيداً وهو بين يدى الامير»** با این که **«سأضرب»** مقیّد به جملهٔ حالیهٔ **«هوبين يدى الامير»** گردیده.

«من اَنّ هذا الامتناع» یعنی: امتناع دخول هل در مثل: **«هل تضرب زيداً و هواخوك»**.

ضمیر **«تقييده»** و **«اعماله»** به **«فعل مستقبل»**، و ضمیر **«فيها»** به **«حال»** بر می‌گردد.

«لعمرى»: سوگند به جانم.

«فِرية»: دروغ.

«مريه»: تردید، شک.

«كيف وقد قال‌اللّه ـ تعالى ـ «سَيَدْخلون جهنّم داخرين». و«اِنّما يؤ خرّهُمْ لِيَومٍ تشخص فيه الابصار مهطعين».

چگونه می‌شود مقید کردن فعل مستقبل به حال ممنوع باشد با این که خداوند ـ متعال ـ فرموده: **«سيدخلون جهنّم داخرين»**.[1]

یعنی: «به خواری وارد جهنّم خواهند شد».

در این آیهٔ کریمه **«سيدخلون»** فعل مستقبل است و مقیّد به **«داخرين»** شده که حال است.

«دخر»: خواری، ذلّت. **«داخر»**: خوار، ذلیل.[2]

و باز خداوند ـ متعال ـ فرموده: **«واِنّما يؤخِّرهُمْ ليوم تشخص فيه الابصار مهطعين»**.[3]

یعنی: «خداوند آنان را برای روزی که چشمها خیره می‌ماند به تأخیر می‌اندازد، در حالی که آنان با ذلّت و ترس چشم می‌دوزند».

«تَشْخَصُ»: خیره می‌شود.[4]

«مُهطع»: کسی است که با ذلّت و ترس نگاه می‌کند؛ و از آنچه می‌بیند دیده

---

۱ ـ غافر/۶۰.

۲ ـ نگاه کنید به: «مفردات راغب»، ص ۱۶۶. وی آورده: **«وهُمْ داخرون» اى اذلّاء**.

و «قاموس قرآن»، ج ۲، ص ۳۳۱.

۳ ـ ابراهیم /۴۲ و ۴۳.

۴ ـ «قاموس قرآن»، ج ۴، ص ۱۰.

برنمی‌دارد.[1]

«مهطعین»: جمع **«مهطع»** است. و در این آیهٔ شریفه حال واقع شده برای **«یؤخّرهم»** که دلالت بر استقبال می‌کند.

«وفی الحماسه»:

و در حماسه یعنی: مجموعه شعرهای حماسی جمع‌آوری شده در دیوان ابی‌تمام آمده:

سأغسل عَنّی العار بالسیف جالباً   عَلَیّ قضاءُ اللّه ماکان جالباً[2]

یعنی: از خویش، ننگ را با شمشیر می‌شویم آورنده است بر من حکم خداوند، آنچه راکه آورنده است.

شرح واژه‌های شعر

«سَأغسل»: می‌شویم؛ (دفع می‌کنم).

«عار»: عیب، ننگ.

«جالباً»: حال است و به معنی آورنده، کشنده، جلب کننده.

«قضاءاللّه»: ـ به رفع قضاء ـ فاعل **«جالباً»** و به معنی حکم خداوند ـ متعال ـ است.

«ما»: موصوله **«کان»**: از افعال ناقصه، اسم آن ضمیری است که به **«ما»** بر می‌گردد.

«جالباً»: خبر کان و **«ماکان جالباً»** مفعول **«جالباً»** اوّل است.

شاهد:

در این شعر، **«جالباً»** اوّل حال برای فاعل **«سأغسل»** قرار گرفته و عامل آن یعنی: **«سأغسل»** فعل استقبالی و مُصَدَّر به سین است.

«وامثال هذه اکثر مِنْ اَنْ تحصی، واعجب من هذا اَنّه لما سمع قولَ النحاة اِنّه

---

۱ ـ «قاموس قرآن»، ج ۷، ص ۱۵۷. و «مفردات راغب»، ص ۵۴۳.

۲ ـ این شعر از **«سعدبن ثابت مازنی»** است. وی کسی را می‌کشد آنگاه یکی از خلفا، خانه‌اش را ویران می‌سازد. سعد این شعر را بعد از ویرانی خانه‌اش سروده.

درپانوشت مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۰۶. نام شاعر **«سعدبن ناشب»** ضبط شده. در «حماسه» نیز این شعر به «سعدبن ناشب» نسبت داده شده.

یجب تجرید صدرالجملة الحالیة عن عَلَم الاستقبال لتنافی الحال والاستقبال بحسب الظاهر علی ما سنذکره حتی لایجوز «یأتینی زید سیرکب» او «اِنْ یرکب» فهم منه اَنّه یجب تجرید الفعل العامل فی‌الحال عن علامة الاستقبال، حتی لایصح تقیید مثل «هل تضرب و ستضرب ولن تضرب» بالحال واورد هذا المقال دلیلاً علی ما ادّعاه ولم ینظر فی‌صدر هذا المقال حتی یعرف اَنّه لبیان امتناع تصدیر الجملة الحالیة بعَلَم الاستقبال».

و مانند این مثالها (جاهایی که فعل مستقبل مقیّد به حال گردیده) بیشتر از آن است که به شمارش بیاید.

و شگفت‌تر از سخن پیشین «**علاّمهٔ شیرازی**» این که نحویین گفته‌اند: باید آغاز جملهٔ حالیه از علامت استقبال تهی باشد؛ چون حال و استقبال ظاهراً با هم تنافی دارد. بدین‌ترتیب نباید گفت: «**یأتینی زیدٌ سیرکب**» یا «**لن یرکب**».

امّا علاّمه شیرازی این سخن را شنیده و این‌گونه فهمیده که: باید آغاز فعلی که در حال عمل می‌کند از علامت استقبال خالی باشد.

بنابراین، صحیح نیست «**هل یضرب**» یا «**سیضرب**» یا «**لن یضرب**» مقیّد به حال گردد.

و این سخن نحویین (**یجب تجرید صدر الجملة الحالیة**) را دلیل بر ادّعای خویش قرار داده.

ادعایش این بود که: باید عامل حال، فعل استقبالی نباشد و از این این رو نمی‌توان گفت: «**هل تضرب زیداً وهو اخوکَ**».

علاّمهٔ شیرازی به آغاز سخن نحویین توجّه نکرده که بفهمد آنان گفته‌اند: باید اوّل جملهٔ حالیّه از علامت استقبال خالی باشد نه اوّل عامل حال.

توضیحات

«**لتنافی الحال والاستقبال بحسب الظاهر**»: حال و استقبال به حسب ظاهر تنافی دارد و تنافی ظاهری آن دو با توجّه به ظاهر کلمهٔ حال و استقبال است وگرنه حال نحوی نه با استقبال تنافی دارد نه با ماضی.

و به همین جهت گاهی عاملش فعل ماضی قرار می‌گیرد مانند «**جاء زیدٌ راکباً**». وگاهی عاملش فعل مستقبل است چون مثالهایی که گذشت. وگاه عاملش فعلی است که برزمان

حال دلالت می‌کند مثل: **«اُقسم صادقاً».**

«علی ما سنذکره»: بنابر آنچه در **«تذنیب»** آخرباب فصل و وصل ذکر خواهیم کرد.[۱]

«واورد هذا المقال» آن بعض، یعنی: علّامه شیرازی این گفتار نحویین **(یجب تجرید صدر...)** را دلیل ادّعای خود کرده.

«عَلَم الاستقبال»: علامت استقبال، چون: سین، سوف، هل و لن.

«(ولاختصاص التصدیق بها) ای لکون هل مقصورة علی طلب التصدیق وعدم مجیئها لغیر التصدیق کما ذکر فیما سبق (وتخصیصها المضارع بالاستقبال کان لها مزید اختصاص بماکونه زمانیاً اظهر) وما موصولة وکونه مبتدا خبره اظهر. وزمانیّاً خبر الکون، ای بالشیء الّذی زمانیّته اظهر».

و چون هل ویژهٔ تصدیق است و همان‌گونه که گفته شد برای غیر تصدیق نمی‌آید و چون مضارع را مخصوص استقبال می‌سازد، اختصاص زیادتری پیداکرده به چیزی که ظهورش در زمان بیشتر است.

شارح در ترکیب **«بماکونه زمانیّا اظهر»** می‌گوید: «ما» موصوله، **«کونه»**: مبتدا، **«اظهر»** خبر آن، و **«زمانیّا»** خبر **«کون»** است.

در عبارت **«لاختصاص التصدیق بها»** **«با»** بر سر مقصور در آمده از این رو باید همانند شارح تفسیر کنیم به: اختصاص هل به تصدیق، نه اختصاص تصدیق به هل.

«کما ذکر فیما سبق»:[۲] قبلاًگفته شد که: **«وهل لطلب التصدیق فحسب»**، **«وتخصیصها المضارع»** تخصیص اضافه به فاعل شده، یعنی: ویژه ساختن هل مضارع را برای استقبال.

«بماکونه زمانیّاً اظهر»: آنچه زمانی بودن در آن ظهور بیشتری دارد تنها فعل است.

«(کالفعل) فانّ الزّمان جزء من مفهومه، بخلاف الاسم فانّه اِنّما یدلّ علیه حیث یدلّ بعروضه له».

مانند فعل، که زمان، جزئی از مفهوم آن است. چون فعل، هم بر حدث دلالت می‌کند

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱۴ و ۱۱۵. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۵۸ و ۲۶۰ و ۲۶۱. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۴۷ و ۲۵۰. شارح تفصیل سخن را در مطوّل آورده: مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۱۸ و ۲۱۹. و مطولهای چاپ جدید، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۰. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۰۴. ز مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۹۹.

و هم بر زمان. به خلاف اسم، که تنها هنگامی بر زمان دلالت می‌کند که زمان عارض آن گشته باشد. مثل **«عمروٌ کاتبٌ الآن»** یا **«غداً»** یا **«امس»**.

«یدلّ علیه»: دلالت می‌کند اسم بر آن زمان.

«بعروضه له» یعنی: عروض زمان بر اسم.

«امّا اقتضاء تخصیصها المضارع بالاستقبال لمزید اختصاصها بالفعل فظاهرٌ. وامّا اقتضاء کونها لطلب التصدیق فقط لذلک فلانّ التصدیق هوالحکم بالثبوت او الانتفاء. والنفی والاثبات اِنّمایتوجّهان اِلی المعانی والاحداث الّتی هی مدلولات الأفعال، لا اِلی الذوات الّتی هی مدلولات الاسماء».

گفتیم: دو انگیزه در هل اقتضا می‌کند که اختصاص بیشتری به فعل داشته باشد:

۱ ـ فعل مضارع را مخصوص مستقبل ساختن.

۲ ـ ویژهٔ تصدیق بودن.

اکنون می‌گوید: امّا این که هل، فعل مضارع را ویژهٔ مستقبل می‌سازد اقتضا می‌کند تا اختصاص بیشتری به فعل داشته باشد، روشن است؛ چون دخول بر فعل و تغییر زمان آن نشانهٔ اختصاص بیشتر به فعل است.

امّا مخصوص تصدیق بودن، اقتضای بیشتری برای دخول برفعل دارد؛ چون تصدیق، حکم به ثبوت یا نفی است و نفی و اثبات متوجّه مَعانی واحداث می‌شود که مدلول فعل است نه ذوات که مدلول اسم است.

«لمزید اختصاصها» متعلق به «اقتضاء» است.

«لذلک» یعنی: **«لمزید اختصاصها بالفعل»**.

«هو الحکم» مراد از **«حکم»**، ادراک یا اذعان است.

«(ولهذا) ای ولانّ لها مزید اختصاص بالفعل **(کان «فهل انتم شاکرون» اَدلّ علی** طلب الشکر من «فهل تشکرون» و**«فهل انتم تشکرون») مع انّه مؤکّدٌ بالتکریر؛ لانّ «انتم»** فاعل لفعل محذوف **(لانَّ ابراز ما سیتجدد فی‌معرض الثابت اَدلّ علی کمال العنایة** بحصوله) من ابقائه **علی أصله، کما فی «هل تشکرون» و«فهل انتم تشکرون»؛ لانّ «هل»** فی «هل تشکرون» و**«هل انتم تشکرون» علی اصلها، لکونها داخلة علی الفعل تحقیقاً** فی الاول و **تقدیراً فی الثانی».**

و از این رو که هل، اختصاص بیشتری به فعل دارد «**فهل انتم شاکرون**»[۱] **دلالتش بر** طلب شکر از «**فهل تشکرون**» و از «**فهل انتم تشکرون**» زیادتر است. با این که در «**فهل انتم تشکرون**»، «**انتم**» فاعل «**تشکرون**» محذوف است و با تکرار «تشکرون»، تأکید پدید می آید و دلالتش بر طلب شکر زیادتر است؛ چون آمدن چیزی که در آینده پدید می آید (**تشکرون**) به شکل آنچه اکنون ثابت است (**شاکرون**) اوج توجّه به پدید آمدن آن چیز را بیشتر می‌رساند نسبت به جایی که آنچه در آینده پدید می‌آید براساس اصل خود بیاید چون «**هل تشکرون**» و «**فهل انتم تشکرون**» که هل در مثال اوّل با فعل مذکور و در مثال دوّم با فعل مقدّر آمده. و در هر دو، براساس اصل خویش برفعل داخل شده.

مقصود از «**ما سیتجدد**» فعل مستقبل یعنی: «**هل تشکرون**» است.

«**فی معرض الثابت**» یعنی: به شکل آنچه اکنون ثابت است.

یعنی: به شکل اسم فاعل (**شاکرون**).

ضمیر «**بحصوله**» و «**ابقائه**» و «**اصله**» به «**ما سیتجدد**» بر می‌گردد.

«(و) فهل انتم شاکرون ادلّ علی طلب الشکر (مِنْ «افانتم شاکرون») ایضاً (وإنْ کان للثبوت باعتبار) کون الجملة اسمیّة (لانَّ هل اَدعی للفعل من الهمزة فترکه معها) ای ترک الفعل مع هل (ادلّ علی ذلک) ای علی کمال العنایة بحصول ما سیتجدد».

و «**فهل انتم شاکرون**» **دلالتش** بر طلب شکر از «**افانتم شاکرون**» که با همزه آمده بیشتر است. با این که «**اَفَانتم شاکرون**» به اعتبار اسمیّه بودن جمله دلالت بر ثبوت می‌کند. و دلالت «**هل انتم شاکرون**» زیادتر است؛ چون هل، بیشتر از همزه خواهان فعل است.

بنابراین، نیاوردن فعل با هل، بیشتر بر اوج توجّه به حصول «**ما سیتجدد**» دلالت می‌کند.

خلاصه این که: هل در «**هل انتم شاکرون**» را نمی‌توان بر استفهام حقیقی **حمل کرد**؛ چون استفهام حقیقی از خداوند ـ **متعال** ـ **معنی** ندارد. **از این رو گفته‌اند**: برای طلب شکر است.

---

۱ ـ انبیاء / ۸۰.

آنگاه برای ارزیابی توان بیشتر هر یک از جمله‌ها در طلب شکر، مصنّف جملات زیرین را با هم مقایسه کرده:

۱ ـ **«هل انتم شاکرون»**: در این آیهٔ شریفه، هل بر خلاف اصل برجملهٔ اسمیّه داخل شده.

۲ ـ **«هل تشکرون»**: در این مثال، هل بر فعل مذکور در آمده.

۳ ـ **«هل انتم تشکرون»**: در این مثال، هل بر فعل مقدّر داخل شده.

۴ ـ **«اَفَانتم شاکرون»** که همزه بر سر جملهٔ اسمیّه آمده.

از مقایسهٔ اینها به دست می‌آید که: **«هل انتم شاکرون»** بیشتر از نمونه‌های دیگر بر طلب شکر دلالت می‌کند.

«(ولهذا) ای ولانّ هل اَدْعی للفعل من الهمزه (لایحسن هل زیدٌ منطلق اِلاّ مِنَ البلیغ)؛ لانّه الّذی یقصد به الدلالة علی الثبوت وابراز ما سیوجد فی‌معرض الموجود».

و از این رو که هل بیشتر از همزه، خواهان فعل است، گفتن **«هل زیدٌ منطلق»** تنها از بلیغ نیکوست. چون بلیغ با این مثال، دلالت بر ثبوت و ابراز ما سیوجد را در معرض موجود قصد می‌کند.

«یقصد به»: با این مثال.

«ابراز ما سیوجد» یعنی: جلوه دادن آنچه رخ خواهد داد مثل **«ینطلق»** را در «معرض موجود» به شکل آنچه رخ داده (منطلق).

اقسام هل

«(وهی) ای هل (قسمان: بسیطة وهی التی یطلب بها وجود الشیء) اَو لاوجوده (کقولنا: «هل الحرکة موجودة») او لاموجودة (ومرکبة وهی التی یطلب بها وجود شیء لشیء) او لاوجوده له (کقولنا: «هل الحرکة دائمةٌ). او لادائمه، فانّ المطلوب وجود الدوام للحرکة او لاوجوده لها، وقداعتبر فی‌هذه شیئان غیر الوجود وفی‌الاولی شیء واحدٌ فکانت مرکبةٌ بالنسبة اِلی الاوُلی، وهی بسیطة بالنسبة الیها».

و هل بر دو قسم است:

۱ ـ بسیطه.

۲ ـ مرکبّه.[۱]

با هل بسیطه وجود یا لا وجود چیزی طلب می‌شود؛ می‌گوییم: **«هل الحرکة موجودةٌ»** یا **«لا موجودة»**.[۲]

و با هل مرکبّه وجود چیزی برای چیز دیگری طلب می‌شود یا نبود چیزی برای چیز دیگر؛ می‌گوییم: **«هل الحرکة دائمةٌ»** یا **«لادائمة»** در اینجا وجود دوام برای حرکت و یا نبود دوام برای آن طلب شده.

در این مثال، دو چیز غیر از وجود لحاظ شده:

۱ ـ حرکت.

۲ ـ دوام.

یا به سخن دیگر: موضوع و محمول دو چیز غیر از وجود اعتبار شده است و «وجود»، در هل مرکبّه رابط است. بدین شکل: **«هل الحرکة وجودها دائم؟»**. ولی در هل بسیطه «وجود»، محمول و مقصود بود می‌گفتیم: **«هل الحرکة موجودةٌ؟»**.[۳]

کاوشی در موارد استعمال بقیهٔ ادات

«(والباقیة) من الفاظ الاستفهام تشترک فی اَنّها (لطلب التصور فقط) وتختلف من جهة اَنّ المطلوب بکل منها تصور شیء آخر».

و غیر از هل و همزه، بقیّهٔ ادات استفهام در اینکه تنها برای طلب تصوّر می‌آید با هم مشترک است.

و با هم اختلاف پیدا می‌کند از این رو که با هر کدام تصور چیزی طلب می‌گردد. مثلاً با یکی تصور مکان و با یکی تصور زمان طلب می‌شود.

---

۱ ـ **وهـل بسیطا ومـرکبّا ثـبت   لمـیةٌ ثبوتـا اثبـاتا حـوت**

«شرح منظومهٔ ملاّهادی»، ص ۳۲.

۲ ـ هل بسیط مانند: **«فهل وَجَدْتُم ما وَعَدَ ربُکم حَقّا قالوا نَعَم»**. اعراف / ۴۴.

۳ ـ «ملاّهادی سبزواری» در تبیین هل بسیطه و مرکبّه گفته: **«وَهَل بسیطا اِنّما یسمی بسیطاً لانّ المطلوب به وجود الشَیء والوجود المطلق بسیط»**.

«ومرکّبا ثبت لان المطلوب به الوجود المقیّد کالکتابة والِضحّک ونحوها للانسان والوجود المقیّد مرکّب من الوجود والقید». «شرح منظومهٔ سبزواری»، ص ۳۲.

«(قیل: فیطلب بما شرح الاسم کقولنا: ما العنقا؟) طالباً اَنْ یُشرحَ هذا الاسم ویُـبَیَّنَ مفهومه، فیجاب بایراد لفظ اَشْهَرَ».

گفته شده: به وسیلهٔ **«ما»** شرح اسم و بیان واژه‌ها طلب می‌شود؛ مثلاً می‌پرسیم: **«ما العنقاء؟»** (عنقا چیست؟) و می‌خواهیم تا این واژه شرح داده و مفهومش بیان گردد.

آنگاه با لفظ مشهورتر پاسخ داده می‌شود؛ مثلاً می‌گویند: **«طائرٌ»**.

توضیحات

مراد از «**شرح الاسم**» بیان واژه‌ها و کلمه‌هاست؛ نه اسم در مقابل فعل و حرف.

«عنقا»: یک پرندهٔ افسانه‌ای است.

گاهی «**لفظ اشهر**» از همان زبان برگزیده می‌شود؛ مثلاً در زبان عربی **«قَمْقام»**، **«قُلْزُمْ»** و **«بحر»** به یک معنی می‌آید.

اکنون کسی می‌پرسد **«ما القمقام؟»** و ما در پاسخ می‌گوییم: **«البحر»**.

و گاهی پاسخ به زبان دیگری است مانند این که: در پاسخ به همین سؤال بگوییم: **«دریاست»**.

«(اوماهیّة المسمّی) ای حقیقته الّتی هوبها هو(کقولنا ما الحرکة؟) ای ما حقیقة مسمّی هذا اللفظ؟ فیجاب بایراد ذاتیّاته».

و یا با «ما» ماهیّت مسمّی (صاحب اسم) پرسیده می‌شود. یعنی: حقیقتی که مسمّای انسان یا مسمّای چیز دیگری را شکل داده. مثلاً می‌پرسیم **«ما الحرکة؟»** و می‌خواهیم بدانیم حقیقت مسمّای این لفظ چیست؟ آنگاه با بیان ذاتیّات آن حقیقت، پاسخ می‌شنویم.

«ای حقیقته الّتی هوبها هو» یعنی: حقیقتی که آن مسمّی به وسیلهٔ آن حقیقت تحقّق یافته.

مقصود از **«ذاتیّات»** در اینجا جنس و فصل است.[1]

ضمیر **«ذاتیّاته»** به مسمّی بر می‌گردد.[2]

---

۱ ـ در منطق به جنس، نوع و فصل هر چیزی ذاتیّات آن چیز می‌گویند.

۲ ـ برای دریافت ذاتیّات حرکت و تعریفهای گوناگونی که برای آن شده نگاه کنید به «تعریفات جرجانی»، ص ۳۷ و ۳۸. و «بدایة الحکمة»، ص ۱۲۲ ـ ۱۲۰ و «نهایة الحکمة»، ص ۲۰۲ ـ ۱۹۸.

«(وتقع هل البسیطة فی‌الترتیب بینهما) ای بین ما الّتی لشرح الاسم والّتی لطلب الماهیّة».[1]

و هل بسیطه در بین **«ما»** یی که برای شرح اسم است و **«ما»** یی که برای طلب حقیقت است قرار می‌گیرد.

بدین شکل که: در ابتدا با **«ما»** ی شارحه سؤال می‌شود و بعد با **«هل بسیطه»** و سپس با **«ما»** ی حقیقیّه.

«یعنی: اَنَّ مقتضی الترتیب الطبیعی اَنْ یُطْلَبَ اَوَّلاً شرح الاسم، ثم وجود المفهوم فی‌نفسه، ثم ماهیّتُهُ وحقیقته؛ لانَّ مَنْ لایعرف مفهوم اللفظ استحال منه اَنْ یطلب وجود ذلک المفهوم. ومَنْ لایعرف اَنّه موجود استحال منه اَنْ یطلب حقیقته وماهیّته، اذ لاحقیقة للمعدوم ولاماهیّة له».

مقتضای ترتیب طبیعی این است که: در آغاز شرح اسم و بیان مفهوم خواسته شود. آنگاه وجود مفهوم، بنفسه سؤال گردد و سپس ماهیّت و حقیقت آن؛ چون بی‌شک کسی که مفهوم لفظ را نمی‌شناسد محال است که از وجود آن بپرسد. و کسی که نمی‌داند آن وجود دارد محال است که از حقیقت و ماهیّتش جویا شود؛ زیرا حقیقت و ماهیّتی برای معدوم نیست.

مثلاً در ابتدا با مای شارحه می‌پرسیم **«ما العنقاء؟»** و می‌خواهیم تا مفهوم این واژه روشن گردد.

بعد از این که به این سؤال پاسخ داده شد، با هل بسیطه می‌پرسیم **«هل العنقاء موجودٌ؟»** اگر جواب مثبت بود با مای حقیقیه سؤال می‌کنیم حقیقت آن چیست؟

«الترتیب الطبیعی» را برخی از حاشیه نگاران به ترتیب عقلی تفسیر کرده‌اند.

«ثم وجود المفهوم فی‌نفسه» یعنی: وجود آن مفهوم در واقع.

ضمیر **«استحال منه»** به **«مَن»** موصوله بر می‌گردد.

---

۱ ـ حکیم سبزواری فرموده:

ما هوالشارحُ والحقیقی — وذواشتباکٍ مع هل انیق

«شرح منظومهٔ سبزواری»، ص ۳۱.

«والفرق بین المفهوم من الاسم بالجملة وبین الماهیة الّتی تفهم من الحد بالتفصیل غیر قلیل. فانّ کل من خوطب باسمٍ فَهِمَ فهماًمّا، ووقف علی الشیء الّذی یدلّ علیه الاسم اذا کان عالماً باللغة. وامّا الحد فلایقف علیه اِلاّ المُرتاض بصناعة المنطق».

و فرق بین مفهوم اجمالی اسم و بین ماهیتی که مفصّلاً از حدّ به دست می‌آید کم نیست؛ چون بی‌تردید، هر کس که به اسمی مورد خطاب قرار گیرد چیزی از آن می‌یابد؛ و اگر آگاه به لغت باشد به مدلول آن اسم پی می‌برد. ولی حدّ را غیر از کارشناس و رنج کشیدهٔ در فنّ منطق نمی‌فهمد.

توضیحات

«الفرق» مبتدا و **«غیر قلیل»** خبر آن است.

«بالجملة» یعنی: آنچه اجمالاً فهمیده می‌شود در مقابل تفصیلاً.

یا به سخن دیگر: آنچه از لفظ به دست می‌آید.

«تفهم من الحدّ بالتفصیل»: آنچه تفصیلاً از حدّ ـ یعنی: بیان ذاتیّات آن چیز ـ به دست می‌آید.[۱]

«فَهِمَ فهماًمّا»: ادراک مجملی را می‌فهمد.

ضمیر **«فلایقف علیه»** به حدّ بر می‌گردد.

«مرتاض»: ریاضت کننده و صاحب ریاضت.[۲]

«فالموجودات لها حقائق ومفهومات. فلها حدودٌ حقیقیةٌ واسمیّة».

بنابراین، چیزهای موجود و واقعیّت‌دار، دارای حقایقی است (ماهیّت مرکّب از ذاتیّات) و دارای مفهوماتی (آنچه از لفظ در ذهن نقش می‌بندد) از این رو موجودات هم دارای حدود حقیقی است و هم دارای حدود اسمی.

«وامّا المعدومات فلیس لها اِلاّ المفهومات، فلاحدود لها اِلاّ بحسب الاسم؛ لانّ الحدّ بحسب الذّات لایکون اِلاّ بعد اَنْ یعرف اَنّ الذات موجودةٌ».

---

۱ ـ «الحدّ قول دالّ علی ماهیّة الشیء». «الحد: قولٌ یشتمل علی ما به الاشتراک وعلی ما به الامتیاز». تعریفات جرجانی، ص ۳۷.

۲ ـ *«غیاث اللغات»*، ص ۸۰۲.

امّا معدومات تنها مفهوم دارد بدون حدود ذاتی؛ زیرا حدّ ذاتی برای چیزی بعد از شناخت وجود آن چیز شکل می‌گیرد.

ضمیر **«لها»** به **«معدومات»** باز می‌گردد.

«حَتّٰی اِنَّ ما یوضع فی‌اوّل التعالیم من حدود الاشیاء الّتی یُبَرْهَنُ علیها فی‌اثناء التعالیم، اِنّما هی‌حدودٌ اسمیّةٌ. ثم اذا بُرْهِنَ علیها واثبت وجودها صارت تلک الحدود بعینها حدوداً حقیقیة، جمیع ذلک مذکور فی‌الشفاء».

حتی حدودی که در آغاز بابها و سرفصل‌ها نهاده می‌شود تا در ضمن بابها از آنها بحث گردد، حدود اسمی است. سپس هنگامی بر آنها برهان آورده شد و وجودشان ثابت گردید، همان حدود اسمی، حدود حقیقی می‌شود.

مثلاً در آغاز بابی می‌آورند: **«الکلمة لفظ موضوع مفرد»**؛ این تعبیر در آغاز، حد اسمی است ولی بعد از آن که با بحث وجودش ثابت گردید همین تعبیر، حدّ ذاتی می‌گردد.

و همهٔ اینها را **«ابوعلی سینا»** در کتاب **«شفاء»** نگاشته است.[1]

«اوّل التعالیم» یعنی: آغاز باب‌ها و فصل‌ها.

ضمیر **«علیها»** و **«وجودها»** و **«بعینها»** به **«حدود الاشیاء»** برمی‌گردد.

«(و) یطلب (بمن العارض المشخّص) ای الامر الّذی یعرض (لذی العِلمِ) فیفید تشخُّصه وتَعَینَهُ (کقولنا: «من فی‌الدّار؟») فیجاب عنه بزید ونحوه ممّا یفید تشخصه».

و با واژهٔ **«مَنْ»** از عارض مشخص کنندهٔ شخص یا اشخاص سؤال می‌شود. یعنی: برای شناسایی کس یا کسان، با **«مَن»** پرسش می‌شود. مثلاً می‌پرسیم: **«من فی‌الدار؟»** آنگاه در جواب گفته می‌شود: زید یا چیز دیگری که او را مشخص کند.

«العارض المشخص» یعنی: چیزی که عارض شده مثل وصف خاص یا نام علمی و معیّن کنندهٔ شخص یا اشخاص است.

تعبیر به عارض کرده در مقابل ذاتیّات؛ چون ذاتیّات، مشخص کنندهٔ فرد نیست؛ مشخص کنندهٔ نوع و جنس است.

---

۱ ـ شفا ـ الهیّات، فصل هشتم ـ فصل فی‌الحدّ، از ص ۲۵۲ ـ ۲۴۳.

«لذی العلم» گفته به جای **«ذی العقل»** تا فراگیرندهٔ سؤال از ذات مبارک خداوند نیز باشد؛ زیرا **«ذوالعقل»** بر خداوند ـ متعال ـ اطلاق نمی‌شود. ولی **«ذوالعلم»** استعمال می‌شود.

«ونحوه ممّا یفید تشخصه»: و آنچه مانند لفظ **«زید»** او را مشخص می‌کند.

«(وقال السکاکی: یسأل بما عن الجنس تقول: «ما عندک؟» ای أیّ اجناس الاشیاء عندک؟ وجوابه کتاب ونحوه). ویدخل فیه السؤال عن الماهیّة والحقیقة نحو: «ما الکلمة؟» ای أیّ اجناس الالفاظ هی؟ وجوابه لفظ مفرد موضوع. (اوعن الوصف تقول: «ما زید؟» وجوابه الکریم ونحوه و) یسأل (بمن عن الجنس من ذوی العلم تقول: «مَنْ جبریل؟» ای ابشر هوام ملک أم جنّی؟)».

سکاکی گفته:[1] به وسیلهٔ **«ما»** از جنس سؤال می‌شود؛ می‌پرسی **«ما عندک؟»** یعنی: چه جنسی از چیزها نزد تواست؟ و پاسخ داده می‌شوی به «کتاب» و مانند آن.

و داخل در همین سؤال از جنس است سؤال از ماهیّت و حقیقت (نوع) می‌پرسی: **«ما الکلمه؟»** یعنی: کلمه از جنس کدام الفاظ است؟ و پاسخ داده می‌شوی به **«لفظ موضوع مفرد»** که بیان کنندهٔ نوع و ماهیّت کلمه است.

و به وسیلهٔ **«ما»** از وصف نیز سؤال می‌گردد؛ می‌پرسی: **«ما زیدٌ؟»** و جواب داده می‌شوی به **«کریم»** و مانند آن.

و سکاکی گفته: با کلمهٔ **«مَن»** از جنس ذوالعلم (نه مطلق جنس) سؤال می‌شود. یعنی: در جایی که می‌دانیم چیزی از قلمرو «ذوی العلم» است ولی جنسش را نمی‌دانیم آنگاه با **«من»** سؤال می‌کنیم. مثلاً می‌دانیم **«جبریل»** از ذوی العلم است لیکن نمی‌دانیم از جنس بشر، جنّ و یا فرشته است. می‌پرسیم: **«مَن جبریل؟»** و جواب داده می‌شویم به **«ملک»**.

توضیحات

واژهٔ جنس در عبارت **«یسأل بما عن الجنس»** به معنی لغوی است. و جنس منطقی، نوع و صنف را نیز در برمی‌گیرد.

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۴.

«وجوابه کتابٌ ونحوه» یعنی: جواب **«ما عندک»**، کتاب و مانند کتاب است. مانند کتاب همچون قلم، قرطاس و ... از چیزهایی که جنس را بیان می‌کنند.

«ویدخل فیه» یعنی: داخل در همین قلمرو سؤال از جنس است سؤال از ماهیّت و نوع.

«وجوابه الکریم ونحوه»: جواب **«ما زید»** کریمٌ یا شجاع و ... است.

تعبیر **«ذوی العلم»** به جای **«ذوی العقول»** برای این است که: بشود برذات خداوندی نیز اطلاق گردد.

«ملک»: ـ با فتح میم و لام ـ به معنی فرشته است.

«جنّی»: منسوب به **«جنّ»** است.

این نکته گفتنی است که: **«اَجِنَّه»** جمع **«جنین»** و به معنی کودکان در شکم مادران است و ربطی با جنّ ندارد. در قرآن مجید آمده:

«اِذ انتم اَجِنّةٌ فی بطون اُمَّهاتِکم».[1]

یعنی: «آنگاه که شما جنینهایی در شکم مادرانتان بودید».[2]

«(وفیه نظر) اذلانسّلم اَنّه للسؤال عن الجنس، واَنّه یصح فی جواب «من جبریل؟» اَنْ یقال: ملک، بل یقال: ملک مِنْ عنداللّه یأتی بالوحی کذا وکذا ممّا یفید تشخصه».

و در این که سکاکی گفته: **با واژهٔ «مَن»** از جنس اشخاص و کسان سؤال می‌شود نظر هست؛ زیرا ما نمی‌پذیریم که **«من»** برای سؤال از جنس باشد. و نمی‌پذیریم که در جواب **«من جبریل؟»** بتوان گفت: **«ملک»**؛ بلکه در جواب **«من جبرئیل؟»** گفته می‌شود: **«ملک من عنداللّه»** و ... ـ از چیزهایی که او را مشخص می‌کند ـ».

«کذا وکذا» کنایه از ویژگیهای جبریل است.

و **«ممّا یفید تشخصه»** بیان کذا و کذاست.

ضمیر **«تشخصه»** به **«جبریل»** بر می‌گردد.

«(ویسأل بأیّ عمّا یمیّز احدالمتشارکین فی اَمْرٍ یعمّهما) وهو مضمون ما اضیف الیه اَیُّ (نحو: اَیّ الفریقین خیر مقاماً؟» ای انحن ام اصحاب محمّد؟) فالمؤمنون والکافرون قد

---

۱ ـ نجم / ۳۲.

۲ ـ برای تحقیق بیشتر به نوشتهٔ دیگر نگارنده، کتاب **«در نقد واژه‌ها»** نگاه کنید.

اشترکا فی الفَریقّیة وسألوا عمّا یمیّز احدهما عن الآخر مثل الکَون کافرین قائلین لهـذا القول. ومثل الکون اصحاب محمّد ـ علیه‌السّلام ـ غیر قائلین».

اگر دو چیز در امر فراگیرنده‌ای شریک باشد و ما بخواهیم یکی را از دیگری مشخص و جدا سازیم با **«اَیّ»** سؤال می‌کنیم. پس **«ایّ»** برای پرسش از چیزی است که یک شریک را از دیگری مشخص و جدا می‌کند. مانند این آیهٔ کریمه:

«قال الّذین کَفروا لِلّذین آمنوا اَیُّ الفَریقَیْنِ خَیرٌ مَقاماً».[1]

کفار پرسیدند: کدام یک جایگاه برتر دارد؟ ما یا اصحاب محمّد؟ بنابراین، مؤمنون و کفار در این که هر کدام فریقه هستند شریکند.

آنان سؤال کرده‌اند از چیزی که یکی از این دو فرقه را از دیگری مشخص و جدا می‌سازد مثل **«خیرالمقام»** بودن و جایگاه بهتر داشتن کفار گویندهٔ این سؤال یا جایگاه بهتر داشتن اصحاب رسول‌اللّه ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ که این سؤال را نکرده‌اند.

توضیحات

«عمّایمیّز»: چیزی که جدا می‌سازد و مشخص می‌کند. در حقیقت با **«اَیٌّ»** سؤال از **«ممیّز»** می‌شود.

«احد المتشارکین» برای نشان دادن اقل اشتراک است وگرنه با اَیّ سؤال از ممیز **«اَحَدُ المتشارکین»** به گونه جمع نیز می‌شود. مانند سخن علی ـ علیه‌السّلام ـ.

«اَیُّکُمْ یَکْفِینی بَیْعَها».[2]

و در قرآن شریف آمده:

«اَیّکم زادتْهُ هذه ایماناً».[3]

«وهو مضمون ما اضیف الیه ایّ»: این عبارت، تفسیر **«اَمرٌ یعمّهما»** است. یعنی: آن امر فراگیرندهٔ هر دو معنی مضاف الیه اَیّ است. در فارسی به جای «ایّ» از «کدام» استفاده می‌شود. حافظ گفته:

---

۱ ـ یعنی: «کفر پیشگان پرسند: که کدام یک از دو فرقه جایگاه برتری دارد؟». مریم / ۷۳.

۲ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۵۹.

۳ ـ توبه / ۱۲۴.

آن شب قدری که گویند اهل معنی امشب است
یا ربّ این تأثیر دولت از کدامین دولت است

«(و) یسأل (بکم عن العدد، نحو: «سل بنی‌اسرائیل کم آتیناهم من آیةٍ بینة») ای کم آیة آتیناهم اَعشرین ام ثلاثین، فَمِن آیةٍ ممیّزکم بزیادة مِنْ لما وقع من الفصل بفعل مُتَعَدٍّ بین کم وممیّزها کما ذکرنا فی‌الخبریّه، فکم ههنا للسؤال عن العدد لکن الغرض من هذا السؤال هوالتقریع والتوبیخ».

و به وسیلهٔ «**کم**» عدد را می‌پرسند مانند: «**سل بنی‌اسرائیل کم آتینا من آیةٍ بینة**».[1]

«**کم**» در این آیهٔ شریفه به معنی چند و چقدر است.

یعنی: بپرس چند آیهٔ به آنان دادیم؛ بیست یا سی مثلاً.

«**من آیةٍ**» تمیز «**کم**» است؛ و چون بین کم و آن «**آتینا**» که فعل متعدی است فاصله شده بر سر آیه. «**من**» زایده در آمده تا با مفعول «**آتینا**» اشتباه نگردد.

بنابراین، «**کم**» در اینجا برای پرسش از عدد است ولی معنی سرزنش و نکوهش دارد؛ برای این که استفهام حقیقی از خداوند ـ متعال دانا ـ معنی ندارد.

«**کما ذکرنا فی‌الخبریّة**» همان‌گونه که ذیل شعر «**کم ذدت عنی من تحامل**» در بحث حذف مفعول گفتیم.[2]

«(و) یسأل (بکیف عن الحال، وبأین عن المکان، وبمتی عن الزمان) ماضیا کان او مستقبلاً».

و با «**کیف**» از حال پرسش می‌شود. و با «**این**» از مکان، و با «**متی**» از زمان، چه ماضی باشد و چه مستقبل.

به جای «**کیف**» در فارسی از واژه‌هایی مثل «چگونه»، «چطور» و «چون» استفاده می‌شود. بنگرید:

چگونه شکر این نعمت گزارم که زور مردم آزاری ندارم

سعدی.

کزین پس نیابی تو از بخت بهر به من چون دهی کدخدایی شهر

فردوسی.

---

۱ ـ بقره / ۲۱۱.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۷۴. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۷۰ و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۶۴.

در ادبیات فارسی به جای **«این»**، «کجا» و «کو»، به جای **«متی»** و **«ایّان»**، «کی» به کار می‌رود.

ای نسیم‌سحر آرامگه‌یار کجاست منزل‌آن‌بت عاشق‌کش‌عیّار کجاست

حافظ.

تاکی و تاکی بود این روزگار آمدن و رفتن بی‌اختیار

نظامی.

گلبن عیش می‌دمد ساقی گلعذارکو باد بهار می‌وزد بادهٔ خوشگوارکو

هرگل نو ز گلرخی یادهمی کندولی گوش سخن شنو کجا دیدهٔ اعتبارکو

حافظ.

«(وبایّان عن الزمان المستقبل. قیل: وتستعمل فی‌مواضع التفخیم مثل: «یسأل ایّان یوم القیامة»)».

و با **«ایّان»** از زمان آینده سؤال می‌شود.

گفته شده: استعمال **«ایّان»** در جایگاه‌هایی است که می‌خواهیم بگوییم: موقعیّت عظیم دارد و مسؤول‌عنه مهمّ است. مانند **«یسأل اَیّان یوم القیامة»**.[1]

در این آیهٔ شریفه برای بزرگداشت و تفخیم، مسؤول‌عنه با **«ایّان»** سؤال شده.

«(واَنّی تستعمل تارة بمعنی کیف) ویجب اَنْ یکون بعدها فعل (نحو: «فأتوا حرثکم اَنّٰی شئتم») ای علی اَیِّ حال ومن اَیِّ شِقٍ بعد اَنْ یکون المَأتیُّ موضع الحرث».

و **«اَنّی»** گاهی به معنی «کیف» به کار می‌رود. در این هنگام، حتماً باید بر سر فعل درآید. مانند:

«نساؤکم حَرثٌ لکم فأتوا حَرْثکم اَنّٰی شئتم».[2]

یعنی: زنان شما کشتزار شمایند مباشرت کنید با کشتگاهتان هر گونه که می‌خواهید».

در این آیهٔ شریفه. **«حرث»** به معنی «محروث» یعنی: کشتزار و مزرع است.[3]

---

۱ ـ قیامت/٦.

۲ ـ بقره/۲۲۳.

۳ ـ برای کاوش بیشتر نگاه کنید به: «التبیان»، ج ۲، ص ۲۲۲ و ۲۲۳. «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۲، ص ۲۰۷. «الکشّاف» ـ از انتشارات آفتاب تهران ـ ج ۱، ص ۳٦۲. «جوامع الجامع»، ص ۴۰. «مجمع‌البیان»، ج ۱، ص ۳۲۰ و ۳۲۱. «تفسیر شُبر»، ص ۷۲. و «المیزان»، ج ۲، ص ۲۱۳ ـ ۲۱۱.

و **«فأتوا»** کنایه از آمیزش و **«اَنّی»** به معنی کیف.

معنی آیهٔ شریفه چنین می‌شود: بعد از این‌که موضع دخول را جایی قرار دادید که بچه بیرون می‌آید. (قُبُلْ و پیش) شما بر هر حالی که می‌خواهید باشید نشسته، ایستاده، خمیده و ... .

«وَمِنْ اَیِّ شقٍ» و به هر طرف که میل دارید؛ یعنی: آن عجوز هزار سالهٔ سفیدموی کور هم مثلاً به هر سو و به هر طرف که باشد اشکال ندارد، چه به پشت بخوابد و چه خمیده و یا به رو افتاده باشد ولی دخول در پیش و موضع خروج بَچه صورت گیرد.

«مأتی» ـ به فتح تاء ـ در اینجا به معنی جایگاه دخول است.

«موضع الحرث»: کنایه از پیش و جایی است که امکان پدید آمدن بچّه را دارد.[1]

«ولم یجئ «اَنّی زیدٌ» بمعنی کیف هو».

و «**اَنّی زیدٌ**» به معنی «**کیف زید**» نیامده؛ یعنی: اگر «**اَنّی**» به معنی «**کیف**» باشد بر اسم داخل نمی‌گردد.

«(واُخری بمعنی من این، نحو: «اَنّی لکِ هذا») ای مِنْ اَیْن لک هذا الرزق الآتی کل یوم».

و گاهی **«اَنّی»** به معنی **«مِنْ این»** به کار می‌رود؛ چون **«اَنّی لَکِ هذا»**[2] یعنی: «از کجاست این رزقی که هر روز می‌آید؟».

این آیه از داستان حضرت زکریّا و حضرت مریم نقل شده. هنگامی که زکریا سرپرستی مریم را به عهده داشت هرگاه به عبادتگاه مریم می‌رفت خوراکی را پیش او می‌یافت. قرآن می‌فرماید:

«وکَفَّلَها زکریّا کُلَّما دَخَلَ علیها زکریّا المحرابَ وَجَدَ عِندها رزقاً».[3]

یک بار زکریّا پرسید: **«یامریم اَنّی لکِ هذا؟»**: ای مریم از کجاست این روزی؟

و وی پاسخ داد: **«هومن عندالله».**[4]

---

۱ ـ در این آیهٔ شریفه زن به کشتزار، و مرد به کشت‌کننده مانند شده.

۲ ـ آل عمران / ۳۷.

۳ ـ آل عمران / ۳۷.

۴ ـ از آیهٔ ۳۴ تا آیه ۶۰ سورهٔ آل عمران را بررسی کنید.

«وقوله: «تستعمل» اِشارة اِلی انّه یحتمل اَنْ یکون مشترکاً بین المعنیین واَنْ یکون فی احدهما حقیقةً وفی الآخر مجازاً».

این که مصنّف گفت: **«اَنّٰی»** گاهی به معنی **«کیف»** و گاه به معنی **«من اَیْنَ»** به کار می‌رود، احتمال دارد که **«اَنّٰی»** مشترک لفظی بین دو معنی باشد. آنگاه، هم در معنی **«کیف»** و هم در معنی **«من اَیْنَ»** حقیقت می‌شود.

و احتمال دارد در یک معنی، حقیقت و در معنی دیگر مجاز باشد. بنابراین، **«تستعمل»** چند احتمال را فرا می‌گیرد. ولی اگر به جای **«تستعمل»** گفته بود **«اَنی وضعت»** تنها یک احتمال داشت، و آن حقیقت بودن در آن معنی بود.

«ویحتمل اَنْ یکون معناه «اَین» اِلاّ انّه فی الاستعمال یکون مع مِنْ ظاهِرَة کما فی قوله: مِنْ اَینَ عشرون لنا من اَنّٰی».

و این که مصنّف گفت: **«اَنّٰی»** گاهی به معنی **«من اَیْنَ»** استعمال می‌شود احتمال دارد که **«اَنیّ»** به معنی **«اَیْنَ»** باشد؛ لیکن در استعمال، گاهی با **«اِنْ»** ظاهر بیاید مانند قول شاعر:

«من اَینَ عشرون لنا من اَنّٰی».[1]

که **«اَنّٰی»** همراه با **«اِنْ»** ظاهر آمده.

«اَو مُقَدَّرَةً کمافی قوله ـ تعالی ـ : «اَنّٰی لک هذا؟» ای مِنْ اَنّٰی لک، ای من این؟ علی ما ذکره بعض النحاة».

و یا با من مقدّر استعمال می‌گردد؛ چون سخن خداوند ـ متعال : **«اَنّٰی لکِ هذا؟»** که در تقدیر **«من اَنّی»** به معنی **«من اَیْنَ»** است. بنابر آنچه برخی از نحویین گفته‌اند.

استعمال ادات استفهام در معانی مجازی

«(ثم اِنَّ هذه الکلمات) الاستفهامیة (کثیراًما تستعمل فی غیر الاستفهام ممّا یناسب المقام بحسب معونة القرائن».

سپس این واژه‌های استفهام چه بسیار جاها که به کمک قرینه و متناسب با موارد

---

۱ ـ این شعر از **«مُدْرک بن حُصَیْن»** است.

استعمال، در غیر استفهام به کار می‌رود.

«معونه»: کمک.[1]

«(کالاستبطاء نحو: «کم دعوتک»).

مانند جایی که ادات استفهام برای **«استبطاء» یعنی**: کند **شمردن مخاطب** به کار رود.

مثل: **«کم دَعَوتک» یعنی: چقدر تو را خواندم.**

در این مثال، **«کم»** برای استفهام نیست و مجازاً در استبطاء به کار رفته و می‌خواهد بنمایاند که: تو در پاسخ، کندی کردی.

«(والتعجّب نحو: مالی لااری الهدهد)؛ لانّه کان لایغیب عن سلیمان ـ علیه‌السّلام ـ اِلاّ باذنه، فلمّا لم یبصره مکانه تعجب من حال نفسه فی‌عدم ابصاره ایّاه».

و مانند جایی که ادات استفهام برای تعجّب و ابراز شگفتی بیاید مانند این آیهٔ شریفه:

«فقال مالیَ لا اَرَیٰ الهُدْهُدَ ام کان مِنَ الغائبین».[2]

در این آیهٔ شریفه **«ما»** در **«مالی لا اری»** مجازاً در تعجب به کار رفته؛ چون **هُدهُدْ** هیچ‌گاه بدون اجازهٔ حضرت سلیمان ـ علیه‌السّلام ـ از محضر ایشان غایب نمی‌شد، از این رو وقتی که حضرت سلیمان هدهد را برجایش ندید با ندیدنش از حال خویش شگفت زده شد.

«هُدهُد» ـ به ضم هر دو ها ـ مرغی است معروف که آن را به فارسی «**بویک**» گویند.[3] (برخی آن را شانه سردانسته‌اند).

ضمیر **«لم یُبْصره»** و **«مکانه»** به **«هدهد»** بر می‌گردد.

«فی عدم ابصاره ایّاه»: در ندیدنش آن هدهد را.

«ولایخفی اَنّه لامعنی لاستفهام العاقل عن حال نفسه».

---

۱ ـ بی‌تردید، استعمال ادات استفهام در غیر استفهام مجازی است.

۲ ـ نمل / ۲۰.

۳ ـ «منتخب اللغات»، ص ٥٦٦. برای تحقیق بیشتر به کتابهای زیرین نگاه کنید:
«مفردات راغب»، ص ۵۳۸. «لسان العرب»، ج ۳، ص ۴۳۴. «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۴، ص ۸۹.
«قاموس‌قرآن»، ج ۷، از ص ۱۴۵ ـ ۱۴۲. «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۱۳۳.
دهخدا نگاشته: «هُدْهُدْ [هُ هُ] (اِخ). مرغ افسانه‌ای است که در دربار سلیمان می‌زیست».
تعبیر افسانه‌ای کاملاً غیر علمی، ناشایست و نامتعهدانه است. نگاه کنید به: «لغت نامهٔ دهخدا» شمارهٔ حرف « هـ »:
۲ ـ هاو ـ هزار ص ۱٦۲.

و آشکار است که معنی ندارد عاقل حال خویش را از دیگران بپرسد. مثلاً بپرسد: آیا من گرسنه‌ام شگفت زده‌ام؟ می‌بینم؟ و ... .

«وقول صاحب الکشّاف».[1]

لازم است قبل از شرح عبارت آینده، توضیح کوتاهی بدهم.

مصنّف گفت: «ما» در **«مالی لااری الهدهد»** مجازاً برای تعجب به کار رفته.

ولی صاحب کشّاف گفته: این ما برای استفهام حقیقی است؛ بدین شکل که: حضرت سلیمان در آغاز مطمئن بود که هدهد حاضر است ولی او نمی‌بیند، از انگیزهٔ ندیدنش سؤال کرد، **(مالی لااری الهدهد)** گفت: چرا من هدهد را نمی‌بینم آیا ساتری در پیش است یا هدهد در سوی دیگری است؟

کم کم دریافت که ممکن است هدهد بدون اجازه غایب شده باشد؛ وقتی چنین چیزی به نظرش رسید پرسید: **«ام کان من الغائبین؟»**؛ گویا می‌پرسید آنچه به نظر من آمده که هدهد حضور ندارد صحیح است.

«وقول صاحب الکشاف: نظر سلیمان اِلی مکان الهدهد فلم یبصره فقال: مالی لااراه، علی معنی اَنّه لایراه وهو حاضرٌ لساترٍ ستره او غیر ذلک، ثم لاح له اَنّه غائب فأَضْـرَبَ عن ذلک واَخذ یقول: اَهو غائب، کانّه یسأل عَنْ صحة مالاح له یدلّ علی اَنَّ الاستفهام علی حقیقته».

«قول صاحب الکشاف» مبتدا و عبارت **«یدلّ علی اَنَّ الاستفهام علی حقیقته»** خبر آن است.

یعنی: سخن صاحب کشاف، بیانگر این است که: **«ما»** برای استفهام حقیقی به کار رفته.

وی گفته: حضرت سلیمان به جایگاه هدهد نگاه افکند و آن را ندید، پرسید: چه شده مرا که آن را نمی‌بینم؟

او در این فکر بود که: **هدهد حاضر است** ولی ندیدنش به جهت مانعی است. سپس بروی آشکار شد که **هدهد غایب است** آنگاه سلیمان از عقیده‌اش برگشت.

---

۱ ـ الکشّاف ـ از انتشارات دارالکتاب العربی ـ ج ۳، ص ۳۵۸.

«لساترٍ ستره» متعلق به **«لایراه»** است؛ یعنی: هدهد را به جهت ساتری که آن را پوشانده نمی‌بیند.

«او غیر ذلک» یا غیر از ساتر چیزی مانع شده؛ مثلاً هدهد پشت سرقرار گرفته.

«لاح له»: برای سلیمان آشکار شد.

«فأضْرَبَ عَنْ ذِلک» یعنی: حضرت سلیمان از عقیدهٔ پیشین خود که هدهد را حاضر می‌دانست برگشت.

«اَخذ یقول»: گفتن: «آیا آن غایب است» را آغاز کرد.

«اَهو غائب» اشاره است به سخن حضرت سلیمان که گفت: **«ام کان من الغائبین»**.

«کانّه یسأل عَنْ صحة مالاح له»: گویا حضرت سلیمان از صحیح بودن آنچه برای او آشکار شده بود می‌پرسید. غیبت هدهد چیزی بود که برای وی روشن گشته بود.

«(والتنبیه علی الضّلال نحو ـ فاینَ تَذْهبون)».

و مانند جایی که ادات استفهام به‌کارگرفته شده باشد تاگمراهی را هشدار دهد؛ مانند این آیهٔ شریفه: **«فاین تذْهبون»**.[1]

در اینجا «اَیْنَ» برای استفهام نیست؛ بلکه آمده تاگمراهی مخاطبین را هشدار دهد. و مثل:

مبین به سیب زنخدان که چاه در راه است
کجا همی روی ای دل بدین شتاب کجا؟

حافظ.

تو به جای پدر چه کردی خیر تا همان چشم داری از پسرت

سعدی.

«(والوعید، کقولک لمن یسیء الادب: «الم اُؤدّب فلاناً؟!» اذا علم المخاطب ذلک) وهو اَنّک اَدّبتَ فلاناً، فیفهم معنی الوعید والتخویف ولایحمله علی السؤال».

و مانند جایی که ادات استفهام برای تهدید به کار آمده باشد مثلاً به کسی که بدرفتاری

---

۱ ـ تکویر/ ۲۶.

می‌کند می‌گویی: **«اَلَمْ اُؤَدِّب فلاناً؟!»** یعنی: آیا فلانی را ادب نکردم؟ در این هنگام اگر مخاطب بداند که شما فلانی را ادب کرده‌اید از این سخن تهدید و ترساندن را در می‌یابد و آن را حمل بر استفهام نمی‌کند.[۱]

«(والتقریر)[۲] ای حمل المخاطب علی الاقرار بمایعرفه واِلجائه الیه».

و مانند جایی که ادات استفهام برای به اقرار درآوردن به‌کار برده شود. یعنی: متکلم می‌خواهد مخاطب به آنچه می‌داند اقرار کند و ناگزیر به آن اقرار پناه بیاورد.

فاعل **«بمایعرفه»** مخاطب است و ضمیر آن به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد.

«الجائه الیه»: پناه آوردن مخاطب به اقرار.[۳]

«(بایلاءِ المقَرِر به الهمزة) ای بشرط ان یذکر بعد الهمزة ما حُمِلَ المخاطب علی الاقراربه».

به شرط این که **«مقرر به»** یعنی: چیزی که مخاطب وادار می‌شود تا به آن اقرار کند بعد از همزه بیاید.

«(کمامرّ) فی حقیقة الاستفهام من ایلاءِ المسؤول عنه الهمزة».

همان‌گونه که در استفهام حقیقی گفتیم: باید آنچه از آن سؤال می‌گردد بعد از همزه قرار گیرد.[۴]

«تقول: «اَضَربت زیداً» فی تقریره بالفعل. و«اَ انت ضربت» فی تقریره بالفاعل. و«ازیداً ضربت» فی تقریره بالمفعول. وعلی هذا القیاس».

اگر بخواهی مخاطب به فعل اقرار کند می‌گویی: **«اَضَربت زیداً»** و فعل را بعد از همزه قرار می‌دهی.

---

۱ ـ مانند: **«اَلَمْ نُهْلِکَ الاوّلین»**. مرسلات / ۱۶.

۲ ـ تقریر: «قرار دادن و به اقرار درآوردن». «منتخب‌اللغات»، ص ۱۰۲.

۳ ـ تقریر، نمونه‌های فراوان دارد؛ چون:

«اَلَمْ نَشْرَح لک صدرک». انشراح / ۱.

و **«اَلَمْ یَجْعَلْ کَیْدهُم فی تضلیل»** الفیل / ۲.

و در فارسی مانند:

دیدی که خون ناحق پروانه شمع را — چندان امان نداد که شب را سحر کند

۴ ـ عبارت آنجا این بود: **«والمسؤول عنه بها هو مایلیها»**. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۰. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۰۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۹۸.

و اگر بخواهی نسبت به فاعل اقرار بگیری می‌گویی: «أأنت ضَرَبتَ» و فاعل را بعد از همزه می‌نهی[1] (البتّه در اینجا مقصود، فاعل معنوی است).

و اگر می‌خواهی نسبت به مفعول اقرار بگیری می‌گویی: «ازیداً ضربت».

«وعلی هذا القیاس»: اقرار گرفتن نسبت به متعلقات دیگر نیز همین‌گونه است. مثلاً اگر بخواهید نسبت به مکان اقرار بگیرید می‌گویید: «أفی المسجد صلّیتَ».

«وقد یقال: التقریر بمعنی التحقیق والتثبیت. فیقال: «أضربت زیداً» بمعنی أنّک ضربته البتّةَ».

و گاه گفته می‌شود: **«تقریر»** به معنی تحقیق و تثبیت است. در این هنگام **«أضربت زیداً»** بدین معنی است که: تو بی‌تردید و حتماً زید را زده‌ای. براساس این قول، دیگر **«تقریر»** به معنی به اقرار درآوردن نیست.

«(والانکار کذلک نحو: «أغیرالله تدعون») ای بایلاءِ المنکر الهمزة».

و مانند جایی که ادات استفهام برای انکار بیاید در حالی که در انکار نیز مانند تقریر باید منکر بعد از همزه در آید.

«والانکار» ـ به جر ـ عطف بر **«الاستبطاء»** شده. یعنی: یکی از جاهایی که ادات استفهام برای معنای مجازی به‌کار می‌رود جایی است که برای انکار بیاید.

مانند **«اغیرالله تدعون».**[2] در این آیهٔ شریفه **«غیرالله»** مفعول و مُنْکَر است و بعد از همزه واقع شده و همزه برای استفهام حقیقی نیست.

«کالفعل فی‌قوله»: مانند فعل که در این شعر «امرؤا القیس»[3] مورد انکار قرار گرفته:

أیَقْتلنی والمشْرِفِیُّ مُضاجِعی ‌ ‌ ‌ ومسنونةٌ زُرْقٌ کانیاب اَغْوالِ[4]

یعنی: آیا می‌کُشَدْ مرا با این که شمشیر ساخت مَشارف همخواب من است؛ و تیزهای صیقل یافته چون نیش دیو.

---

۱ ـ در قرآن شریف آمده: به حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ گفته شده: **«أ أنتَ فَعَلْتَ هذا»**. انبیاء/۶۲.

۲ ـ انعام/۴۰.

۳ ـ **«امرؤالقیس»** از شعرای جاهلیّت است که در قرن ششم میلادی می‌زیسته. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، از ص ۷۰ ـ ۵۵ «تاریخ ادبیّات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون و ترجمهٔ کیوانی، از ص ۱۵۷ ـ ۱۵۳. «شرح معلقات سبعه»، نوشته زوزنی، ص ۵ و ۶. و «فهرست ابن ندیم» ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۴ ـ این شعر پاسخ شاعر به تهدید شوهر سلمی است.

شرح واژه‌های شعر

همزه «**ایقتلنی**» برای انکار است نه استفهام حقیقی. «**یقتلنی**» منکر است و از همین‌رو بعد از همزه قرار گرفته. شاعر می‌خواهد این قتل را انکار کند نه قاتل بودن شوهر سلمی را.

«**مَشْرَفی**»: «**مَشْرَفْ**» ـ به فتح میم و سکون شین و فتح راء ـ بروزن «**مَحْضَرْ**» یکی از روستاهای یمن است. و به مجموعهٔ چندین روستا در آنجا «**مشارف**» اطلاق شده. و «**مَشرفی**» منسوب به مشارف است.[1]

«**مُضاجع**»: ـ به ضم میم ـ همخواب.

«**مسنونة**»: تیز شده. موصوف مسنونه «**سهام**» یا «**رماح**» محذوف است.

«**زرق**»: ـ به ضم اوّل ـ به چندین معنی می‌آید ولی اینجا به معنیِ صاف و صیقل داده شده است.[2]

«**انیاب**»: جمع ناب.

«**ناب**»: نیش.

«**اغوال**»: جمع غول.

«**والفاعل فی قوله ـ تعالی ـ «اَهُمْ یَقْسِمُون رحمة ربّک»**.

و مانند فاعل که در این آیهٔ شریفه مُنْکَر قرار گرفته و بعد از همزه آمده:

«**اَهُم یقسمون رحمة ربّک**».[3]

یعنی: «آیا آنان رحمت خدایت را تقسیم می‌کنند؟».

گفتنی است که: مقصود از فاعل در اینجا فاعل معنوی است. وگرنه «**هم**» فاعل نحوی نیست.

---

۱ ـ به این شعر در فن بیان نیز استشهاد شده. مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۳۴. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۸۴.

۲ ـ «**و نحشرالمجرمین یومئذٍ زرقاً**» طه / ۱۰۲. نگاه کنید به: «منتخب اللغات»، ص ۲۳۵.
جامع‌الشواهد «زرق» را به فتح اوّل بروزن فلس صفت مشبهه به معنی شدید الصفا دانسته. «جامع‌الشواهد»، چاپ‌سنگی، ص ۹۰.

۳ ـ زخرف / ۳۲.

«والمفعول فی‌قوله ـ تعالی ـ: (اغیرالله اتخذ ولیاً)».

و مانند مفعول که در این آیهٔ کریمهٔ منکر واقع شده و بعد از همزه قرار گرفته.

«اغیرالله اتخذولّیاً»:[1] آیا غیر خداوند را ولیّ برمی‌گزینم؟!

«واَما غیر الهمزة فیجیء للتقریر والانکار لکن لایجری فیه هذه التفاصیل ولایکثر کثرة الهمزة فلذا لم یبحث عنه».

و دیگر ادات استفهام غیر از همزه برای تقریر و انکار نیز می‌آید؛ لیکن شرح و تفصیلهایی که در همزه هست در آنها نیست. و مانند همزه گسترش در استعمال ندارد. از این رو مصنّف از آنها بحث نکرده.

مقصود از «**هذه التفاصیل**» این است که گفته شد: «مقرربه» و منکر اگر فعل یا فاعل یا مفعول باشد باید بعد از همزه در آید.

ضمیر «**فیه**» و «**عنه**» به «**غیر همزه**» بر می‌گردد.

«(ومنه) ای من مجیء الهمزة للانکار نحو: («الیس الله بکاف عبده» ای الله کاف عبده؛ لانّ انکار النفی نفی له ونفی النفی اثبات».

و از جاهایی که همزه برای انکار آمده این آیهٔ شریفه است:

«الیس الله بکاف عبده».[2]

که به معنای «**الله کاف عبده**» می‌آید؛ چون انکار نفی به معنی نفی نفی است؛ و نفی نفی، اثبات است.

به دیگر سخن: «**لیس‌الله بکاف عبده**» منفی است؛ همزه انکاری در آغاز آن نیز به معنی نفی می‌آید. از این رو معنی «**الیس‌الله بکاف عبده**»، «**الله کاف عبده**» می‌شود.

«(وهذا) المعنی (مراد من قال: الهمزة فیه للتقریر، ای) لحمل المخاطب علی‌الاقرار(بما دخله النفی) وهوالله کاف (لابالنفی) وهو «لیس‌الله بکاف».

و همین مسلّم شدن معنی «**الله کاف**» در «**الیس الله بکاف عبده**» مراد کسی است که همزه را در این آیهٔ شریفه برای تقریر می‌داند. بدین شکل که: این آیه، مخاطب را وادار به اقرار می‌کند نسبت به «**الله کاف**». یعنی: آنچه نفی برسرش می آید، نه نسبت به «**لیس الله**

---

۱ ـ انعام/ ۱۴.

۲ ـ زمر/ ۳٦.

بکافٍ» که منفی است.

«فالتقریر لایجب اَنْ یکون بالحکم الّذی دخلت علیه الهمزة بل بمایَعرف المخاطب من ذلک الحکم اثباتاً او نفیاً، وعلیه قوله ـ تعالی ـ : أ انتَ قُلْتَ للنّاس اتَّخذونی واُمّی الٰهین من دون اللّه». فالهمزة فیه للتقریر، ای بما یعرفه عیسی ـ علیه‌السّلام ـ من هـذا الحکم لا بانّه قدقال ذلک، فافهم».

تقریر و به اقرار درآوردن واجب نیست نسبت به حکمی باشد که همزه بر آن درآمده؛ بلکه نسبت به چیزی است که مخاطب از حکم می‌فهمد، چه مثبت باشد و چه منفی.

و در همین راستاست سخن خداوند ـ متعال ـ:

«أَ انتَ قُلْتَ للنّاس اتخذونی واُمّی الهین من دون اللّه».[1]

در این آیه، همزه برای تقریر نسبت به چیزی است که حضرت عیسی ـ علیه‌السّلام ـ از حکم در می‌یابد؛ و آن نگفتن چنین سخنی است. و تقریر نسبت به آنچه بعد از همزه واقع شده، یعنی: گفتن چنین سخنی نیست.

توضیح:

گاهی سخن منفی است و تقریر نسبت به مثبت است. مانند:

«الیس اللّه بکافٍ عبده».[2] که اگر همزه را برای تقریر بگیریم آنگاه تقریر نسبت به **«اللّه کاف»** است.

و گاهی سخن مثبت است و تقریر نسبت به منفی است؛ چون همین آیه‌ای که خطاب به حضرت عیسی ـ علیه‌السّلام ـ بود.

بنابراین، در اینجاتقریر نسبت به چیزی است که مخاطب می‌فهمد نه آنچه بعد از همزه آمده. و قانونِ پهلو در آمدن «مقررٌبه» با همزه، قانون عمومی نیست.

«لا بانّه قد قال ذلک» یعنی: تقریر نسبت به گفتن این سخن (من و مادرم را خدایانی بدانید) نیست.

---

۱ ـ مائده/۱۱۶.

۲ ـ و مانند **«اَلَمْ اَنْهَکُمَا عَنْ تِلْکُمَا الشَّجرةَ واَقُلْ لکما اِنَّ الشّیطان لکما عَدّو مُبینٌ»**. اعراف/۲۲.

یا به سخن دیگر: نمی‌خواهند اقرار بگیرند که تو گفته‌ای.

«فافهم» اشاره است به این که سخن مصنّف: **«بایلاءِ المقربه الهمزة»** یک قانون فراگیر نیست.

«وقوله: «والانکار کذلک» دلَّ علی اَنّ صورة انکار الفعل اَن یَـلیَ الفـعل الهـمزة، ولمّا کان له صورة اُخری لایلی فیها الفعل الهمزة. اشار الیها بقوله: (ولانکار الفعل صورة اُخْری وهی نحو: «ازیداً ضربت اَمْ عمراً» لِمَن یردد الضرب بینهما) من غیر اَنْ یعتقد تَعَلُّقَهُ بغیرهما. فاذا انکرت تعلقه بهما فقدنفیته عن اصله، لانّه لابدّ له مِنْ محلّ یتعلق به».

سخن مصنّف که گفت: «انکار نیز مانند تقریر است» نشان می‌دهد که: در هنگام انکار فعل باید آن را در کنار همزه بیاوریم. لیکن چون شیوهٔ دیگری برای انکار فعل هست که در آن شیوه فعل بعد از همزه قرار نمی‌گیرد، مصنّف آن شیوه را نیز یادآوری کرده می‌گوید: انکار فعل گونهٔ دیگری هم دارد چون: **«ازیداً ضربت ام عمراً»** اگر گفته شود برای کسی که ضرب را تنها مردّد بین زید و عمرو می‌داند، و براین باور است که ضرب به غیر از این دو به کسی تعلق نگرفته. یا به تعبیر شارح، تعلق ضرب را به غیر از این دو معتقد نیست.

بنابراین، هنگامی که شما تعلق ضرب را به این دو انکار کنید محققاً فعل را از بیخ نفی کرده‌اید؛ چون فعل به ناچار محلّی می‌خواهد که به آن تعلق گیرد.

توضیح:

مصنّف می‌گوید: با شیوهٔ دیگری غیر از این که فعل را در کنار همزه درآوریم می‌توانیم فعل را انکار کنیم؛ مثلاً وقتی که مخاطب تردد فعل را منحصر در دو متعلق می‌داند چه این دو متعلق فاعل باشد یا مفعول یا چیز دیگر، و ما همزهٔ انکاری را بر سر یک متعلق در آوریم و «ام» را بر سر متعلق دیگر، بدین شکل ما دو متعلق فعل را انکار کرده‌ایم. و چون تعلق تردیدی فعل تنها در این دو متعلق بوده فعل انکار می‌شود.

ضمیر **«لمّا کان له»** به **«انکار فعل»** بر می‌گردد.

ضمیر **«فیها»** و **«الیها»** به **«صورت»** بر می‌گردد.

«من غیر اَنْ یعتقد تعلقه بغیرهما»: ضمیر **«تعلقه»** به **«ضرب»**، و ضمیر **«بغیرهما»**

به «**زید وعمرو**» برگشت می‌کند.

«**لانه لابدّله من محلّ یتعلّق به**»: چون به ناچار ضرب، محلّی را می‌خواهد که به آن تعلق گیرد.

ضمیر «**له**» به «**ضرب**» و ضمیر «**به**» به «**محل**» برگشت می‌کند.

«**(والانکار اِمّا للتوبیخ ای ماکان ینبغی اَنْ یکون) ذلک الامر الّذی کان (نحو: «اَعَصَیت ربّک») فانَّ العصیان واقع لکنّه مُنْکرٌ**».

انکار، گاهی برای سرزنش است. یعنی: می‌نمایاند کاری که رخ داده ناشایست بوده؛ مانند: «**اَعَصیت ربّک**» بی‌تردید عصیان واقع شده و مورد انکار توبیخی قرار گرفته.

ضمیر «**لکنه**» به «**عصیان**» بر می‌گردد.

و مانند این شعر سعدی:

مگر آدمی نبودی که اسیر دیو ماندی   که فرشته ره ندارد به مکان آدمیّت

«**وما یقال: اِنّه للتقریر فمعناه التحقیق والتثبیت**».

و بنابر آنچه گفته می‌شود که: این استفهام برای تقریر است معنی آن تحقیق و تثبیت می‌گردد. و بر این اساس «**اعصیت**» به معنی «**قدعصیت**» است.

«**(او لاینبغی اَنْ یکون) ای یحدث ویتحقق مضمون ما دخلت علیه الهمزة، وذلک فی‌المستقبل (نحو: «اتعصی ربّک») یعنی: لاینبغی اَنْ یتحقق العصیان**».

یا انکار برای سرزنش است نسبت به کاری که امکان دارد رخ بدهد. بدین معنی که: شایسته نیست معنای آنچه همزه بر آن درآمده در آینده رخ دهد و تحقّق پیدا کند. مانند: «**اتعصی ربّک**» یعنی: شایسته نیست که عصیان کنی.

«**(او للتکذیب) فی الماضی (ای لم یکن نحو: «افأصفاکم ربّکم بالبنین») ای لم یفعل ذلک**».

یا انکار برای دروغ دانستن چیزی است که مخاطب وقوع آن را در ماضی ادّعا کرده. مانند این آیهٔ کریمه:

«**اَفأصفاکم ربّکم بالبنین**».[1]

---

۱ ـ اسراء/ ۴۰.

یعنی: «آیا خداوند شما را به پسرانتان برگزیده است؟».

استعمال همزهٔ انکاری برای تکذیب در اینجا به این معنی است که: چنین گزینشی دروغ است.

«(او) فی‌المستقبل ای (لایکون، نحو: «اَنُلْزِمُکُمُوها») ای اَنُلزمکم تلک الهدایة او الحجّة، بمعنی اَنکْرِهُکُمْ عَلٰی قَبُولها ونَقْسرکم علی الاهتداء. والحال اَنّکم لهاکار هون، یعنی: لایکون منّا هذا الالزام».

و گاهی انکار برای تکذیب و دروغ دانستن چیزی است که مخاطب می‌پندارد در آینده واقع خواهد شد.

مثلاً کفّار می‌پنداشتند: آنان را به پذیرش اسلام مجبور می‌کنند و دین برآنان تحمیل می‌گردد. خداوند ـ متعال ـ برای تکذیب این پندار فرمود:

«اَنُلْزِمکموها وانتم لهاکارهون».[1]

یعنی: «آیا ما شما را به پذیرش دین مجبور می‌سازیم با این که آن را ناگوار می‌دانید؟».

یعنی: آیا ما هدایت و حجّت را به شما تحمیل می‌کنیم و مجبورتان می‌سازیم که آن را بپذیرید و به زور هدایت را برگردن شما می‌نهیم؟ نه چنین است، الزامی در کار نخواهد بود.

«اَنُلْزِمکُمُوها» ترکیب شده از **«همزهٔ استفهام»** که در اینجا برای تکذیب آمده و **«نُلْزم»** فعل متکلم مضارع. و **«کُمْ»** که «مفعول به» قرار گرفته. و **«واو»** که برای اشباع است. و **«ها»** ضمیر منصوب و مفعول دوّم **«نلزم»** است و به **«هدایت»** بر می‌گردد.

«ونقسرکم علی الاهتداء»: مجبورتان سازیم برپذیرش هدایت.

«قَسْر»: به زور و ستم وادار کردن.[2]

«(والتَهکُمْ) عطف علی الاستبطاء او علی الانکار، وذلک اَنّهم اختلفوا فی‌اَنّه اِذا ذکر معطوفات کثیرةٌ اَنَّ الجمیع معطوف علی الاوّل، اوکل واحدٍ عطف علی ما قبله».

و مانند جایی که برای تهکّم و مسخره کردن بیاید. این **«التهکم»** یا عطف شده

---

۱ ـ هود / ۲۸.

۲ ـ «قَسر ـ بالفتح ـ به ستم برکاری داشتن». «منتخب اللغات»، ص ۴۲۵.

«قَسره علی الاَمْرِ واقْتَسَره: قَهرهُ». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۱۹۸.

بر **«الاستبطاء»** که در آغاز معانی مجازی ادات استفهام ذکر شد. یا معطوف است بر **«انکار»** که قبل از تهکم آمده. به دلیل این که: نحوییّن در جایی که چندین معطوف باشد اختلاف دارند. بعضی می‌گویند: باید همهٔ معطوفها عطف بر اوّلی گردد و برخی می‌گویند: هر معطوفی بر معطوف پیش از خود عطف می‌شود.[۱]

«(نحو: «اَصَلاتک تأمرک اَنْ نترک ما یعبد آباؤنا») وذلک اَنَّ شُعَیباً ـ علیه‌السّلام ـ کان کثیر الصلاة وکان قومه اِذا رأوه یُصلّی تضاحکوا، فقصدوابقولهم: «اَصلاتک تامرک» الهُزءَ والسُّخریة لاحقیقة الاستفهام».

آمدن برای تهکم همچون:

«اَصلاتک تأمرک اَنْ نترک مایعبد آباؤنا».[۲]

یعنی: «آیا نماز تو فرمانت می‌دهد تا ما آنچه که نیاکانمان ستایش می‌کرده‌اند را وانهیم؟».

همزه برای تهکم است از این رو که شعیب ـ علیه‌السّلام ـ [۳] بسیار نماز می‌گزارد و قومش هنگامی که وی را در حال نماز می‌دیدند به مسخره کردنش می‌پرداختند، می‌خندیدند و می‌گفتند: **«اصلاتک ...»** و قصدشان استهزای وی بود نه پرسش.[۴]

«هُزءْ»: **«بالضّم**، سُخریّه و استهزاء کردن».[۵]

«(والتحقیر نحو: مَنْ هذا) استحقاراً بشأنه مع انّک تعرفه».

و مانند جایی که ادات استفهام برای تحقیر مسئول‌عنه بیاید مثل هنگامی که شما کسی را می‌شناسید با این حال می‌پرسید **«من هذا»** تا موقعیتش را کوچک بشمارید.

---

۱ ـ دسوقی گفته: نتیجهٔ این اختلاف در جایی ظاهر می‌گردد که چند معطوف بعد از ضمیر مجرور بیاید؛ مانند: **«مررت بک وبعلی وبتقی»** در اینجا اگر «علی» و «تقی» را بر «کاف» عطف کنیم باید برسرتقی «باء» را تکرار کنیم؛ چون عطف بر ضمیر مجرور باید با اعادهٔ حرف جرّ همراه باشد. امّا اگر تقی را بر علی عطف کنیم دیگر اعاده لازم نیست و می‌توانیم بگوییم: **«مررت بک وبعلی وتقی»**. «حاشیه دسوقی مندرج در شروح التلخیص»، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲ ـ هود / ۸۷.

۳ ـ شعیب ـ علیه‌السّلام ـ نام پیامبری است که بر اهل مدین مبعوث گشته در قرآن آمده: **«والی مدین اَخاهم شُعَیباً»**. اعراف / ۸۵. نگاه کنید به: «قاموس قرآن»، ج ۴، ۴۳ ـ ۴۱ و «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۴، ص ۷۲.

۴ ـ در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۶، و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۱۱، به جای **«کثیرالصلاة»** عبارت **«کثیر الصلوات»** آمده.

۵ ـ «منتخب اللغات»، ص ۵۶۲. و «صحاح اللغه»، ج ۱، ص ۸۳.

ضمیر **«بشأنه»** و **«تعرفه»** به مشارالیه که مسؤول عنه نیز هست برمی‌گردد.

و مانند:

من کیم که بر آن خاطر عاطر گذرم   لطفها می‌کنی‌ای خاک درت تاج سرم

حافظ.

«(والتهویل کقراءة ابن عباس «ولَقَدْ نجینا بنی‌اِسرائیل من العذاب المهین، مَنْ فرعون» بلفظ الاستفهام) ای مَنْ بفتح المیم (ورفع فرعون) علی اَنّه مبتدا ومن‌الاستفهامیة خبره. او بالعکس علی اختلاف الرأیین».

و مانند جایی که ادات استفهام برای ترسانیدن و هراس افکندن بیاید؛ چون **«مَنْ فرعون»** به شکل استفهام بنابر قرائت ابن عباس[1] در این آیهٔ شریفه: **«ولَقَدْ نجّینا بنی‌اِسرائیل مِنَ العذاب المُهین، مَنْ فرعونُ».**[2]

یعنی: «محققاً ما بنی‌اسرائیل را از عذاب خوارساز رهانیدیم. فرعون کیست؟».

بنابراین قرائت یا **«مَنْ»** مبتدا و **«فرعون»** خبر است یا به عکس.[3] براساس دو قولی که از سیبویه و جمهور نقل شده. سیبویه **«من»** را مبتدا می‌داند و جمهور بر عکس.

«فانّه لامعنی لحقیقة الاستفهام ههنا وهو ظاهر، بل المراد اَنّه لما وصف‌اللّه العذاب بالشّدة والفظاعة زاد هم تهویلاً بقوله مَنْ فرعونُ ای هل تعرفون من هو فی فرط عُتُوّه و شدة شکیمته فماظنکم بعذاب یکون المُعَذِّب به مِثْلُهُ».

آشکار است که استفهام حقیقی در اینجا معنی ندارد؛ بلکه مراد از استفهام، این است که: چون خداوند ـ متعال ـ عذاب دادن فرعون را با سختی و دردناکی وصف کرده، با گفتن **«مَنْ فرعون»** بر هراس مخاطبان افزوده. بدین گونه: آیا می‌شناسید کسی را که در اوج سرکشی و خشونت است؟ پس چه گمان می‌برید نسبت به عذابی که عذاب دهندهٔ آن

---

۱ ـ «عبداللّه بن عبّاس» مشهور به **«ابن عباس»** عموزادهٔ حضرت محمّد ـ صلّی‌اللّه علیه و آله ـ و حضرت علی ـ علیه‌السّلام ـ است. سه سال پیش از هجرت در مکّه به دنیا آمد. در زمان حضرت علی ـ علیه‌السّلام ـ مدّتی حکومت بصره به عهده وی بود.

دودمان بنی عبّاس از نسل اوست. ابن عبّاس در تاریخ به راوی، قاری و مفسّر شهرت یافته است.

نگاه کنید به: «روضات الجنات»، ص ۱۴۱، ۱۶۶ و ۱۶۸. «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۲۲. «فهرست ابن ندیم»، ص ۵۹ و ۶۵ و ۷۲. و «رجال علامهٔ حلّی»، ص ۱۰۳.

۲ ـ دخان / ۳۰ و ۳۱.

۳ ـ نگاه کنید به: «مغنی»، باب رابع. ص ۲۳۳.

مثل فرعون باشد؟!

«ههنا»: در این آیه.

«الفظاعة»: دردناک بودن. فاجعه آمیز بودن.

«عُتُوّ»: طغیان، سرکشی، تجاوز و استبداد.[۱]

«وشدّة شکیمته» کنایه از شدّت خشونت و سختی آن است.[۲]

«یکون المعذّب به مثله»: **«المُعذِّب»** - با کسر ذال - صیغهٔ اسم فاعل است؛ یعنی: عذابی که عذاب کنندهٔ با آن مثل فرعون است.

ضمیر **«به»** به **«عذاب»**، و ضمیر **«مثله»** به **«فرعون»** بر می‌گردد.

اکنون به توضیح کوتاهی دربارهٔ تهویلی که بنا به قرائت ابن عبّاس برداشت شده توجّه کنید:

روند آیات دربارهٔ نجات بنی‌اسرائیل از شکنجه‌های فرعون است، تا به **«مَنْ فرعون»** می‌رسد قرّاء غیر از ابن عباس، **«من»** را از حروف جرّ گرفته‌اند امّا ابن عباس **«من»** را استفهامیّه گرفته و فرعون را به رفع خوانده.

آنگاه شکی نیست که **«من»** در اینجا نمی‌شود به معنی استفهام حقیقی باشد. از این رو حمل بر معنی تهویل کرده‌اند تا اوج وحشت نسبت به عذابی که فرعون اعمال می‌کرده شکل گیرد؛ و عظمت رحمت خداوند در نجات بنی‌اسرائیل جلوه کند.

مثل این که ما بگوییم: خداوند - متعال - ما را از شکنجهٔ صدّام نجات بخشید بعد بگوییم: می‌دانید صدّام کیست؟

ما با آوردن این سؤال، اوج خشونت و پستی صدّام و دردناکی ستمهای وی و کمال رحمت خداوندی را در نجات دادنمان به جلوه نشانده‌ایم.

«(ولهذا قال: «انّه کان عالیاً من المسرفین») زیادة لتعریف حاله وتهویل عذابه».

---

۱ - در قرآن کریم آمده: **«وعَتَوا عُتُواً کبیراً»**. فرقان / ۲۱.

«ولجّوا فی عُتُوٍّ ونفور». ملک / ۲۱.

نگاه کنید به: «قاموس قرآن»، ج ۴، ص ۲۹۰.

و فیوّمی آورده: **«عَتا (یعتو) (عَتُوّاً) من باب قَعَد استکبر»**. «مصباح المنیر»، ص ۳۹۲.

۲ - **«والشکیمة من اللّجام: الحدیدة المعترضة فی‌الفم»**. «لسان العرب»، ج ۱۲، ص ۳۲۴.

و در همان صفحه به نقل از ابن سکّیت آمده: **«انّه لشدید الشکیمة اذا کان شدید النفس اَنِفاً اَبیّاً»**.

و به انگیزهٔ افزودن بر تهویل فرموده:

«انّه کان عالیاً من المسرفین».

یعنی: «او برتری جویی از اسراف پیشگان بود. این راگفته تا فرعون را بیشتر بشناساند و نسبت به عذاب او هراس ایجاد کند.

ضمیر **«حاله»** و **«عذابه»** به **«فرعون»** بر می‌گردد.[۱]

برای این که زمینهٔ دریافت بحث استبعاد فراهم گردد باید به این آیات توجّه بفرمایید:

«فارتَقِبْ یومَ تَأتِیِ السَّماءُ بدخانٍ مبین یَغشَی النّاسَ هذا عذابٌ الیم ربَّنا اکشِفْ عَنّاالعذابَ اِنّا مؤمنون اَنّی لهم الذِّکری وَ قَدْجاءَهُمْ رسولٌ مبینٌ ثُمَّ تَوَلَّوا عَنهُ وقالوا مُعَلَّمٌ مجنُون».[۲]

یعنی: «منتظرباش روزی راکه آسمان دودی آشکار پدید آرد. [دودی] که مردم را فرا می‌گیرد؛ این عذابی دردآور است. [کافران گویند:] پروردگارا! عذاب را از ما برگیر محققاً ایمان می‌آوریم. کجا تذکر خواهند یافت؟ با این که رسول مبین به سوی آنان آمد آنگاه روی برتافتند وگفتند: او آموزش دیدهٔ دیوانه‌ای است».

در این آیات، ابتدا آمدن دود آسمانی تصویر گردیده و سخن کفار نقل شده، که هنگام دیدن عذاب می‌گویند: ما ایمان می‌آوریم، و آنگاه سخن خداوند ـ متعال ـ که فرمود: «کجا تذکّر خواهند یافت» **(انّی لهم الذکری)** و با این سخن تذکر یافتن آنان را بعید دانسته؛ چون آنچه به‌دست رسول اکرم ـ صلی‌الله علیه و آله ـ آشکار شد از زائل شدن دود آسمانی مهمتر بود ولی آنان روی برگرداندند و ایمان نیاوردند.

«(والاستبعاد، نحو: «اَنّی لهم الذکری»)».

و مانند جایی که ادات استفهام برای استبعاد، یعنی: دور شمردن و بعید دانستن بیاید همچون **«اَنّی لهم الذکری»**: کجا برای آنان به یاد افتادنی خواهد بود؟ یعنی: بعید است به‌یاد بیفتند و متذکر گردند.

به کارگیری ادات استفهام برای استبعاد در فارسی مانند:

---

۱ ـ برای تهویل می‌توان مثل زد به: **«الحاقّة ما الحاقّة»**. سورهٔ حاقّه / ۱ و ۲.

و به: **«القارعة ماالقارعة»**. سورهٔ قارعه / ۱ و ۲.

۲ ـ سورهٔ دُخان، آیات ۱۴ ـ ۱۰.

تو کی به دولت ایشان رسی که نتوانـی
جزاین‌دو رکعت‌و آن‌هم‌به صدپریشانی
گلستان سعدی

کی میوهٔ رحمت خورد آن کس که زاوّل
در باغ امیرش زعنایت شجری نـیست
سنائی

تو کز سرای طـبیعت نـمی‌روی بـیرون
کجا بکوی طریقت گـذر تـوانـی کـرد
حافظ .

«فانّه لایجوز حمله علی حقیقة الاستفهام، وهو ظاهر».
بی‌تردید نمی‌شود «انّی» را استفهام گرفت و این آشکار است؛ چون استفهام حقیقی از خداوند ـ متعال ـ معنی ندارد.

«بل المراد استبعاد اَنْ یکون لهم الذکری؛ بقرینه قوله ـ تعالی ـ: (وقد جاءهم رسول مبین، ثم تولواعنه) ای کیف یذکرون ویتعظون ویوفون بما وعدوه من الایمان عندکشف العذاب عنهم وقد جاءهم ما هواعظم وادخل فی وجوب الاذکار من کشف الدُّخان و هوماظهر علی ید رسول‌اللّه ـ صلی‌اللّه تعالی علیه وسلّم ـ من الآیات والبیّنات من الکتاب المعجز وغیره، فلم یذکروا واعرضوا عنه».
بلکه مراد این است که: تذکّر یافتن آنان بعید شمرده شود. به قرینهٔ دنبالهٔ آیهٔ شریفه که آمده: **«وَقَدْ جاءَ هم رسول مبین ثُمَّ تولوا عنه».**
با این که «رسول مبین» برای آنان آمد آنگاه روی گرداندند.
یعنی: چگونه به یاد می‌افتند و پند می‌گیرند و به وعده‌ای که برای هنگام برطرف شدن عذاب به خداوند ـ متعال ـ داده‌اند و گفته‌اند: ایمان می‌آوریم کجا وفا می‌کنند با این‌که چیزی به سوی آنان آمد که در وجوب تذکر یافتن از زائل شدن دود آسمانی بزرگتر و نافذتر بود؛ و آن چیز، آیات و ادلهٔ روشنی چون معجزهٔ قرآن و دیگر معجزات بود ولی آنان پندنگرفتند و چهره گرداندند.

«ای کیف یذکرون ویتعظون»: چگونه به یاد می‌افتند و پند می‌گیرند؟

در این تعبیر، شارح **«انّی»** را به معنی **«کیف»** گرفته ولی بسیاری از مترجمین قرآن کریم و مفسّرین، **«انّی»** را در اینجا به معنی **«این»** گرفته‌اند.

«ویوفون بما وعدوه من الایمان»: چگونه یا کجا وفا می‌کنند به وعدهٔ ایمان آوردنی که به خداوند داده بودند؟

فاعل **«ما وعدوه»** کفارند. و مراد از ضمیر مفعولی که به مای موصوله بر می‌گردد خداوند ـ متعال ـ است.

«من الایمان» بیان **«ما»** ی موصولهٔ در **«ما وعدوه»** است.

«عندکشف العذاب عنهم»: وعده دادند ایمان می‌آورند هنگامی که عذاب از آنان برطرف گردد.

«عند» ظرف زمان برای ایمان آوردن کفار است. کفار گفتند: **«ربّنا اکشف عنّا العذاب انّا مؤمنون»** یعنی: عذاب را از ما دور ساز ما ایمان می‌آوریم.

«کشف»: برطرف کردن، برگرفتن و زائل شدن.[1]

در فارسی مشهور است می‌گویند: در زمان رضاشاه، کشف حجاب شد یعنی: حجاب را برگرفتند. البته کشف به معنی ظهور هم می‌آید ولی آن معنی اینجا مقصود نیست.

«ادخل فی‌وجوب الاذکار»: نافذتر بود در لزوم به یاد افتادن.

«من الآیات والبیّنات»: بیان **«ما ظهر علی ید الرسول»** است.

«البیّنات»: جمع بیّنه و **«بیّنه»** به معنی دلیل روشن و واضح است.

«من الکتاب المعجز وغیره» بیان **«بیّنات»** است. یعنی: مقصود از **«بیّنات»**، کتاب معجز (قرآن) و معجزهای دیگری است که به دست پیامبر اکرم ـ صلی‌اللّه علیه وآله ـ شکل گرفت.[2]

---

۱ ـ نگاه کنید به: «مفردات راغب»، ص ۴۳۲. و «قاموس قرآن»، ج ۶، ص ۱۱۱ و ۱۱۲. و «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۴، ص ۱۷۶. و «لسان العرب»، ج ۹، ص ۳۰۰.

۲ ـ در تداول فارسی در بسیاری از جاها بی‌جهت به معجز «ه» اضافه می‌کنند نگاه کنید به کتاب **«در نقد واژه‌ها»**. ولی در ادبیات اصیل غالباً بدون ها آمده: حافظ سروده:

جمالت معجز حسنست لیکن　　　حدیث غمزه‌ات سحر مبین است

و گفته:

یادبادآنکه چوچشمت‌به‌عتابم می‌کشت　　　معجز عیسویت در لب شکرخابود

در پایان این بحث، یاد آوری می‌کنم در برخی از کتب بلاغت معانی مجازی دیگری نیز برای ادات استفهام ذکر شده چون:

۱ ـ تعظیم، مثل: «**مَنْ ذاالّذی یشفع عنده اِلاّ باذنه**».[۱] و مانند: «**مَنْ ذاالّذی یقرض اللّه قرضاً حَسَناً**».[۲]

۲ ـ امر، مانند: «**فهل انتم منتهون**».[۳]

و مثل: «**فهل انتم مسلمون**».[۴]

۳ ـ نهی، همچون «**اَتخشونَهم فاللّه اَحقُّ اَنْ تخشوه**».[۵]

۴ ـ تسویّه، بسان «**سَواءٌ علیهم ءَاَنْذَرْتهم ام لم تُنْذِرهم لا یؤمنون**».[۶]

۵ ـ تشویق، چون: «**هل اَدلُّکم علی تجارةٍ تنجیکم من عذاب الیم**».[۷]

۶ ـ استیناس، همانند: «**ماتلك بیمینك یاموسی**».[۸]

۷ ـ زجر، مثل: «**اَتَفْعَل هذا**».

۸ ـ عَرْض، مانند: «**اَلاٰ تنزل عندنا**».

۹ ـ تحسّر، همانند: «**این الحسن این الحُسَیْن**».[۹]

۱۰ ـ تذکیر، مثل: «**اَلَمْ اَعْهَدْ الیکم یابنی آدم اَلاّ تعبدوا الشیطان**».[۱۰]

۱۱ ـ افتخار، همچون «**اَلَیس لی مُلك مصر**».[۱۱]

۱۲ ـ تکثیر، مانند: «**وکم مِنْ قَریة اهلکناها**».[۱۲]

---

۱ ـ بقره / ۲۵۵.
۲ ـ بقره / ۲۴۵.
۳ ـ مائده / ۹۱.
۴ ـ انبیاء / ۱۰۸.
۵ ـ توبه / ۱۳.
۶ ـ بقره / ۶.
۷ ـ صف / ۱۰.
۸ ـ طه / ۱۷.
۹ ـ از دعای ندبه.
۱۰ ـ یس / ۶۰.
۱۱ ـ زخرف / ۵۱.
۱۲ ـ اعراف / ۴.

۱۳ ـ تمنّی، مثل: **«فهل لنا مِنْ شفعاء»**.[۱]

۱۴ ـ تخضیض، چون: **«اَلاٰ تقاتلون قوماً نَکَثوا اَیْمانَهم»**.[۲]

۱۵ ـ استرشاد، مانند: **«اَتَجعلُ فیها مَنْ یُفسِدُ فیها»**.[۳]

برخی بر اینها نیز افزوده‌اند.[۴]

---

۱ ـ اعراف / ۵۳.

۲ ـ توبه / ۱۳.

۳ ـ بقره / ۳۰.

۴ ـ سیوطی ۳۲ معنی از معانی مجازی استفهام را ذکر کرده؛ نگاه کنید به: «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، ص ۲۷۴ ـ ۲٦٨. و «الطراز»، ج ۳، ص ۲۹۱. و «جواهرالبلاغة»، ص ۹۹ ـ ۹۷.

سؤال ما و پاسخ شما

۱ ـ انشاء بر چه چیزهایی اطلاق می‌گردد؟

۲ ـ انشاء چند قسم دارد؟

۳ ـ تمنّی چیست و با چه واژه‌هایی تمنّی می‌شود؟

۴ ـ استفهام به چه معنایی است و چند واژه برای آن نهاده شده؟

۵ ـ طلب تصور و تصدیق چه معنایی دارد؟

۶ ـ کدام‌یک از ادات استفهام برای طلب تصدیق و کدام‌یک برای طلب تصور می‌آید؟

۷ ـ با هر یک از «این»، «کیف»، «ایّان»، «ما»، «من» و «اَیّ» چه چیزهایی پرسیده می‌شود؟

۸ ـ معنی «استبطاء»، «تقریر»، «وعید»، «انکار» و «تهکم» را شرح دهید.

۹ ـ توضیح دهید چگونه براساس قرائت ابن عباس «من» در «من فرعون» برای تهویل آمده است؟

۱۰ ـ استبعاد را با ذکر مثال تبیین فرمایید.

اکنون برای خود آزمایی هدف از به کارگیری ادات استفهام در نمونه‌های زیرین را بیان فرمایید.

۱ ـ «یُبیّن لَنا ماٰلونها».[۱]

۲ ـ «اَیْنَ شُرکاؤُکم».[۲]

۳ ـ «یَسْأَلونک عَنِ السّاعة اَیّان مُرساٰها».[۳]

۴ ـ «مَتٰی هذا الوَعْد».[۴]

۵ ـ «اَنّٰی یحیی هذه».[۵]

۶ ـ «اَلَم نُربّک فینا ولیداً».[۶]

۷ ـ «اَلَم تَرکَیف فَعَلَ ربّک بأَصحاب الفیل».[۷]

۸ ـ «اتستبدلون الّذی هو ادنی بالّذی هوخیرٌ».[۸]

اینک انگیزهٔ به کارگیری ادات استفهام در این اشعار را مشخص کنید.

چه‌قیامت‌است‌جاناکه‌به‌عاشقان‌نمودی　　دل و جان فدای رویت بنما عذارما را

حافظ.

عزم دیدار تو دارد جان بر لب آمده　　باز گردد یا بر آید چیست فرمان شما

حافظ.

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست　　منزل آن مه عاشق کش عیّار کجاست

حافظ.

---

۱ ـ بقره/ ۶۹.
۲ ـ انعام/ ۲۲.
۳ ـ اعراف/ ۱۸۷.
۴ ـ یونس/ ۴۸.
۵ ـ بقره/ ۲۵۹.
۶ ـ شعراء/ ۱۸.
۷ ـ فیل/ ۱.
۸ ـ بقره/ ۶۱.

چه ملامت بود آن راکه چنین باده خورد
این چه عیبست بدین بیخردی وین چه خطاست

حافظ .

چند جویی آنچه ندهندت همی چیز ناموجود کی جوید حکیم

ناصر خسرو .

هوانماند تا بررسم ز عقل که من کیم چیم چه کسم برچیم که را مانم

سوزنی.

تو را کی میسّر شود این مقام که با دوستانت خلافست و جنگ

سعدی.

من که باشم در آن حرم که صبا پرده‌دار حریم حرمت اوست

حافظ .

دیدی که یار جز سرجور و ستم نداشت بشکست عهد و ز غم ما هیچ غم نداشت

حافظ .

امر، نهی، ندا

- صیغهٔ امر و استعمال آن در معانی گوناگون.
- اباحه، تـهدید، تعجیز، تسخیر، اهـانت، تسویه، دعا، التماس.
- امر به نظر سکاکی دلالت بر فور می‌کند.
- صیغهٔ نهی و موارد استعمال آن.
- تقدیر گرفتن شرط بعد از تمنّی، استفهام، امر و نهی.
- عَرْض پدیدهٔ استفهام است.
- ندا.
- استعمال صیغهٔ نداء در اغراء، اختصاص، استغاثه، تعجب و ....

صیغهٔ امر و استعمال آن در معانی گوناگون

«(ومنها) ای من انواع الطلب (الامر) وهو طلب فعل غیرکفٍّ علی جهة الاستعلاء».

«امر» یکی از انواع طلب است و آن خواستن کاری غیر از خودداری است به شیوهٔ استعلاء.

با واژهٔ **«طلب»** اخبار و انشاهای غیر طلبی از تعریف بیرون می‌رود. و با قید **«غیرکفّ»** نهی خارج می‌گردد؛ چون نهی، طلب کف است.

«جهة الاستعلاء»: خود بزرگ شماری، بزرگ مَنِشانه خواستن و با هیئت آمرانه طلبیدن.

«وصیغته تستعمل فی معان کثیرة، فاختلفوا فی حقیقته الموضوعة هی لها اختلافاً کثیراً».[1]

صیغهٔ امر در معانی بسیاری به‌کار می‌رود از این رو دانشمندان اصول و بلاغت در تعیین معنی حقیقی این صیغه دچار اختلافات فراوان شده‌اند.

«معان کثیره»: تا حدود سی معنی برای صیغهٔ امر گفته شده.

ضمیر **«حقیقته»** به **«امر»**، و **«هی»** به **«صیغه»**، و **«لها»** به **«حقیقت»** بر می‌گردد.

«ولمّا لم تکن الدلائل مفیدة للقطع بشیءٍ قال المصنّف: (والاظهر اَنَّ صیغته من المقترنة باللام نحو: لیحضر زید» وغیرها نحو: «اکرم عمراً» و«روید بکراً») فالمراد بصیغته ما دلّ علی طلب فعل غیرکفّ استعلاءً سواء کان اسماً او فعلاً (موضوعةٌ لطلب الفعل استعلاء)».

---

۱ ـ در علم اصول دربارهٔ حقیقت صیغهٔ امر این سخنها نقل شده:

۱ ـ حقیقت در وجوب است.

۲ ـ حقیقت در ندب است.

۳ ـ حقیقت در مطلق طلب است.

۴ ـ مشترک لفظی بین وجوب و ندب است.

۵ ـ گروهی قائل به توقف شده و گفته‌اند: حقیقتش را نمی‌یابیم.

٦ ـ مشترک لفظی است بین وجوب، ندب و اباحه.

۷ ـ مشترک لفظی است بین وجوب، ندب، اباحه و تهدید.

و چون ادلّه‌ای که برای تعیین معنی حقیقی صیغهٔ امر ارائه شده یقین آور نبوده مصنّف گفته: آشکارتر این است که صیغهٔ امر چه با لام باشد مثل **«لیحضر زید»** و چه بدون لام مثل **«اکرم عمراً»** و **«روید بکراً»** برای طلب **«فعل غیر کفّ»** به شیوهٔ استعلاء وضع شده.

بنابراین، مقصود از «**صیغهٔ امر**»[1] چیزی است که نشانگر خواستن کاری غیر خودداری به‌گونهٔ استعلاء باشد، خواه آن صیغه به صورت فعل بیاید یا به صورت اسم.[2]

«**روید بکراً**» به معنی **«امهله»** است. یعنی: بکر را مهلت بده، با او مداراکن.

ضمیر **«بصیغته»** به **«امر»** باز می‌گردد.

«ای علی طریق طلب العلو وعَدِّ الآمر نفسه عالیاً، سواءکان عالیاً فی‌نفسه اَمْ لا».

«استعلاء» یعنی: به شیوهٔ برتری جویانه باشد و فرمان دهنده خویش را بزرگ بشمارد، چه در واقع بزرگ باشد چه نباشد.

«(لتبادر الفهم عند سماعها) ای سماع الصیغة (اِلی ذلک) المعنی، اعنی الطلب استعلاءً، والتَّبادر الی الفهم من اقوی اَمارات الحقیقة».

چون با شنیدن صیغهٔ امر، فهم جلوتر از هر معنایی طلب استعلایی را در می‌یابد. و تبادر به فهم، از قوی‌ترین نشانه‌های حقیقی بودن یک معنی است.

«تبادر»، به این معنی است که: ذهن، معنایی یا یکی از معانی را زود دریابد.

و یا به تعبیر شارح: معنایی یا یکی از معانی زود به ذهن آید و زودتر از معانی دیگر فهمیده شود.[3]

---

۱ ـ **«هاشمی بک»** نگاشته: امر چهار صیغه دارد:

۱ ـ صیغهٔ امر بدون لام مانند: **«یایحیی خذالکتاب بقوةٍ»**. مریم/۱۲.

۲ ـ صیغهٔ امر بالام مثل: **«لِینفق ذوسعةٍ من سعته»**. طلاق/۷.

۳ ـ اسم فعل امر همچون: **«علیکم انفسَکم»**. مائده/۱۰۵.

۴ ـ مصدر نایب از فعل امر، چون: **«سَعْیاً فی سبیل‌الخیر»**. «جواهر البلاغة»، ص ۸۲.

۲ ـ **«المقصود بنحو صیغة افعل: اَیّة صیغة وکلمةٍ تؤدی مؤداها فی‌الدلالة علی الطلب والبعث، کالفعل المضارع المقرون بلام الامر او المجرد منه اذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا: (تصلی. تغتسل. اطلب منک کذا) اوجملةٌ اسمیّةٌ نحو:(هذا مطلوب منک)او اسم فعل نحو:صه و مه و مهلاً و غیرذلک»**. «اصول‌الفقه»، ج ۱، ص ۶۳.

۳ ـ «تبادر: با هم نشستن و با هم شتافتن و پیشی گرفتن در کاری». «کنزاللغات»، باب التاء مع‌الرّاء.

«بَدَرْتُ اِلی الشیء اَبْدُرُ بُدوراً: اَسْرعت الیه، وکذلک بادَرْتُ الیه. وتبادَرَالقوم: تسارعوا» «صحاح اللغة»، ج ۲، ص ۵۸۶.

«اَمارات» ـ به فتح اوّل ـ جمع **«اَماره»** و به معنی نشانه‌هاست.

«(وقد تستعمل) صیغة الامر (لغیره) ای لغیر طلب الفعل استعلاء (کالاباحة نحو: جالس الحسن او ابن سیرین») فیجوز له اَنْ یجالس احدهما اوکلیهما والاّ یجالس احدأمنهما اَصلاً».

و گاه صیغهٔ امر برای غیر طلب به شیوهٔ استعلایی به‌کار می‌رود؛ مثل اباحه و مباح گرداندن. همچون **«جالس الحسن او ابن سیرین»**.

در این مثال، **«جالس»** فعل امر است و برای اباحه آمده. از این رو مخاطب می‌تواند با یکی از آن دو یا با هر دو همنشین گردد. و می‌تواند با هیچ کدام اصلاً همنشینی نکند.

حافظ سروده:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن
که در شریعت ما غیر ازین گناهی نیست

«(والتهدید) اَی التخویف، وهو اعم من الانذار؛ لانّه ابلاغ مع التخویف».

و صیغهٔ امر، گاه برای تهدید ـ یعنی: ترساندن ـ به‌کار می‌رود. و این تهدید، اعمّ از انذار است؛ زیرا انذار، ترساندن همراه با رساندن پیام است[1] ولی تهدید، گاه با رساندن پیام همراه است و گاه نیست.

«وفی الصّحاح الانذار تخویف مع دعوة (نحو: «اعملوا ماشئتم»)[2] لظهور اَنْ لیس المراد الأمر بکل عملٍ شاؤا».

و در **«صحاح اللغه»** آمده:[3] انذار، ترساندن همراه با دعوت است. آمدن صیغهٔ امر برای تهدید مانند: **«اعملوا ماشِئْتُم»** آشکار است که: خداوند ـ متعال ـ نمی‌خواهند فرمان بدهند هرکار می‌خواهید بکنید. از این رو باید حمل بر تهدید کرد.

«(والتعجیز نحو: «فأتوابسورة من مثله») اِذ لیس المراد طلب اتیانهم بسورةٍ من مثله لکونه محالاً».

---

۱ ـ از این رو پیامبران، منذر خوانده شده‌اند که پیامشان هشدارآمیز و بیانگر خطرهایی است که در پیش ما وجود دارد.

۲ ـ فصلت / ۴۰.

۳ ـ عبارت صحاح این گونه است: **«الانذار: الابلاغ، ولایکون اِلاّ فی‌التخویف. والاسم النُذر، و منه قوله ـ تعالی ـ :فکیف‌کان عذابی ونُذُر، ای‌انذاری».** «صحاح اللغة» (نوشتهٔ اسماعیل بن حمّاد جوهری)، ج ۲، ص ۸۲۵.

صیغهٔ امر، گاه برای ناتوان شمردن و عاجز دانستن مخاطب می‌آید.[1] مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«وان کُنْتُمْ فی رَیْبٍ ممّانَزّلنا علی عبدنا فَأتُوا بسورَةٍ مِنْ مثله».[2]

یعنی: «اگر در آنچه ما بر بندهِ مان فرو فرستاده‌ایم تردید دارید سوره‌ای همانند آن را بیاورید».

در این آیهٔ مبارکه **«فأتوا»** برای تعجیز آمده و خداوند ـ متعال ـ از آنان نخواسته‌اند که همانندی برای یکی از سوره‌های قرآن بیاورند؛ چون چنین کاری از آنان نیاید و تکلیف به مُحٰال از حکیم نشاید.

ضمیر **«لکونه»** به **«اتیان»** بر می‌گردد.

«مُحٰال» به ضم میم به معنی ناممکن است. و تلفظ آن در این معنی به فتح میم صحیح نیست.

امر در فارسی نیز گاه برای تعجیز می‌آید.

حافظ سروده:

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند　　　گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را

«والظَّرف اعنی قوله: «مِنْ مثله» مُتَعَلِّقٌ بفأتوا والضمیر لعبدنا او صفة لسورة والضمیر لمانزّلنا او لعبدنا».

شارح سه نوع ترکیب برای آیهٔ شریفه بیان می‌کند:

۱ ـ ظرف، یعنی: **«من مثله»** متعلق به **«فأتوا»** باشد و ضمیر **«من مثله»** به **«عبدنا»** برگردد.

۲ ـ **«مِنْ مثله»** صفت **«سوره»** و متعلق به مقدّر باشد و ضمیر آن به **«ما نزّلنا»** برگردد.

۳ ـ **«من مثله»** صفت سوره و متعلق به مقدر باشد و ضمیر آن به **«عبدنا»** برگردد.

«فان قلت: لِمَ لایجوز علی الاوّل اَنْ یکون الضمیر لما نزلنا؟ قلت: لانّه یقتضی ثبوت

---

۱ ـ «تعجیز پیر شدن زن و به عجز نسبت کردن کسی و خوار گردانیدن و توقف فرمودن کسی را [گویند]». «کنزاللغات»، باب التاء مع الزاء.

«التعجیز: التثبیط ، وکذلک اِذا نسبته اِلی العَجْزْ. «لسان العرب»، ج ۵، ص ۳۶۹.

۲ ـ بقره / ۲۳.

مثل القرآن فی‌البلاغة وعُلّو الطبقة بشهادة الذوق».

اکنون اگر کسی بگوید: چرا نمی‌شود «**من مثله**» متعلق به «**فأتوا**» باشد و ضمیر آن به «**ما نزّلنا**» برگردد؟

می‌گوییم: به گواهی ذوق، چنین کلامی اقتضا می‌کند که همانند قرآن در بلاغت و بلندی جایگاه وجود داشته باشد.

«**عُلّو الطبقة**»: بلندی جایگاه و برتری موقعیّت.

«**بشهادة الذوق**» متعلق به «**یقتضی**» است.

«**اِذ التعجیز اِنّما یکون عن المأتی به فکانّ مثل القرآن ثابت لکنهم عجزوا عن اَنْ یأتوا منه بسورة».**

زیرا تعجیز و نسبت عجز دادن، راجع به «مأتی به» (آورده شده) یعنی: سوره است. بنابراین، گویا مثل قرآن وجود دارد لیکن آنان نمی‌توانند سوره‌ای از آن را بیاورند.

توضیح:

ما هنگامی که می‌گوییم: «**ائتنی بکتاب من المکتبة**»، یا می‌گوییم: «**ائتنی بُرمّانٍ من الحدیقة**»، «کتاب» و «رمّان» اگر آورده شود هر کدام «**مأتیٌ به**» است. و «**المکتبة**» و «**الحدیقة**»، «**مأتیٌ منه**». و ذوق عرفی به وجود «**مکتبه**» و «**حدیقه**» گواهی می‌دهد.

در آیهٔ شریفه «**فأتوا بسورةٍ من مثله**» نیز، «**سورة**» «**مأتیٌ به**» و «**مثل**»، «**مأتیٌ منه**» است. و اگر ضمیر «**من مثله**» به «**ما نزّلنا**» برگردد و «**من مثله**» متعلق به «**فأتوا**» باشد معنی چنین می‌شود: «**فأتوا ممّا هو مثل ما نزّلنا بسورةٍ**» و به گواهی ذوق، این سخن اقتضا می‌کند که «**مأتی منه**» یعنی: مثل قرآن وجود داشته باشد، با این که وجودش مُحال است.

و اَمّا اگر ضمیر «**من مثله**» به «**عبدنا**» برگردد معنی چنین می‌شود:

«**فأتوا ممّن هو مثل عبدنا بسورةٍ**».

یعنی: اگر می‌توانید از کسی همچون بندهٔ ما که اُمّی، به مکتب نرفته، و چیز ننوشته است سوره‌ای بیاورید.

بنابراین تفسیر، «**مثل**» در صفاتی چون به مکتب نرفتن و درس ننوشتن وجود دارد ولی اتیان سوره ممکن نیست.

«بخلاف ما اذاکان وصفاً للسّورة فانَّ المعجوزَ عنه هوالسّورة الموصوفة باعتبار انتفاء الوصف».

برخلاف وقتی که **«من مثله»** صفت سوره باشد (در آن هنگام اقتضای وجود مثل را ندارد)؛ چون بی‌تردید در آن فرض، «معجوز عنه»، سوره است به لحاظ منتفی بودن وصفش.

به عبارت واضح‌تر: اگر **«من مثله»** متعلق به محذوف و صفت **«سوره»** باشد و ضمیر آن به **«ما نزّلنا»** برگردد، دیگر سخن، اقتضای وجود مثل قرآن را ندارد؛ چون آوردن سوره‌ای خواسته شده که وصفش منتفی است و آوردن موصوف با انتفای وصف ممکن نیست.

مثل این که من بگویم: «قبایی برای من بیاورید که پنج هزار سال پوشیده شده باشد». در اینجا من موصوفی را خواسته‌ام که وصفش منتفی است. از این رو خودش نیز منتفی می‌گردد. و آن وصف منتفی **«مثل ما نزّلنا»** بودن است.

«فان قلت: فلیکن التعجیز باعتبار انتفاء المأتی منه[1] قلنا: احتمال عقلی لایسبق إلی الفهم ولایوجد له مساغ فی اعتبارات البلغاء واستعمالاتهم فلااعتدادبه».

اگر بگویی: **«من مثله»** متعلق به **«فأتوا»** و ضمیر آن راجع به **«ما نزلنا»** باشد و تعجیز نسبت به منتفی بودن **«مأتی منه»** یعنی: مثل، لحاظ گردد نه نسبت به **«مأتی به»** که سوره است.

می‌گوییم: این یک احتمال عقلی است که زود به ذهن نمی‌آید؛ و در اعتبارات و استعمالات بلیغان جریان ندارد. از این رو به آن توجه نمی‌شود بلیغان تعجیز را به اعتبار «مأتی به» لحاظ می‌کنند.

ضمیر **«لایوجدله»** و **«فلا اعتداد به»** به **«احتمال»** بر می‌گردد.

«مَساغ»:[2] مَدْخَل، جریان،

خلاصه این که: بُلَغا در تعبیرهایی چون: **«فأتوا بسورة من مثله»** تعجیز را نسبت به

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۷. و متن مختصر مندرج در شروح التلخیص ج ۲، ص ۳۱۶ به جای **«مأتی منه»، «مأتیٌ به منه»** آمده است.

۲ ـ «مَساغ: مَدْخَل». «لسان العرب»، ج ۸، ص ۴۳۶. و «غیاث اللغات»، ص ۸۱۴.

«مأتی به» و مدخول «باء» لحاظ می‌کنند نه نسبت به «مأتی منه» و مدخول «من».

«ولبعضهم هنا کلام طویل لاطائل تحته».[۱]

و برخی در این زمینه بیهوده سخن را به درازا کشانده‌اند. حاشیه نگاران گفته‌اند: مراد شارح برخی از حاشیه‌های کشاف است.

«(والتسخیر نحو: «کونوا قردةً خاسئین»)».

و صیغهٔ امر، گاه در معنی تسخیر به‌کار می‌رود.

«تسخیر» به معنی رام و ذلیل گرداندن و چیزی را به دلخواه تغییر دادن و قهراً آن را به سوی هدفی روانه کردن است.[۲]

مانند: **«کونوا قردةً خاسئین».**[۳]

یعنی: «بوزینه‌هایی پست باشید».

«قِرَدَهْ» جمع **«قِرْدْ»** و به معنی بوزینه‌هاست.[۴]

«خاسئ»: دور شده، رانده شده.[۵]

«(والاهانة نحو: «کونوا حجارةً او حدیداً»)».

و صیغهٔ امر، گاه برای کوچک کردن و پست انگاشتن به‌کار می‌رود؛ چون: **«کونوا حجارةً او حدیداً».**[۶]

یعنی: «سنگ یا آهن باشید».

«اذلیس الغرض اَنْ یطلب منهم کَونُهُمْ قردَةً او حجارةً لعدم قدرتهم علی ذلک، لکن

---

۱ ـ نگاه کنید به: «کشاف» (چاپ قدیم از انتشارات آفتاب تهران با حاشیهٔ زین‌الدّین ابوالحسن حسینی جرجانی و حاشیهٔ ابن المنیراسکندری مالکی)، از ص ۲۴۲ ـ ۲۳۸.

۲ ـ «تسخیر، رام کردن و به جور کارفرمودن بی‌مزد». «کنز اللغات» باب التاء مع‌الراء.

«التسخیر سیاقةٌ اِلی الغرض المختصّ قهراً». «مفردات راغب»، ص ۲۲۷.

در فرق بین **«تکوین»** و **«تسخیر»** گفته‌اند: تکوین، ایجاد چیزی است و تسخیر، تغییر ذلّت‌آور یک چیز به چیز دیگر است.

۳ ـ **«کونوا قردةً خاسئین»** یک بار در آیهٔ ۶۵ سورهٔ بقره آمده و یک بار در آیهٔ ۱۶۶ سورهٔ اعراف. و هر دو راجع به بعضی از یهود است.

۴ ـ «مفردات راغب»، ص ۴۰۰. و «منتخب اللغات»، ص ۴۲۳.

۵ ـ **«والخاسئ: المبعد»**. «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۲، ص ۳۱.

«خسأ: خَسأتُ الکلب فخسا ای زجرتُهُ مستهیناًبه». «مفردات راغب»، ص ۱۴۸.

۶ ـ اسراء / ۵۰.

فی‌التسخیر یحصل الفعل، اعنی صَیرورَتَهُم قردةً، وفی الاهانة لایحصل، اذ المقصود قلّة المبالاةِ بهم».

مقصود این نیست که از آنان خواسته شود تابوزینه یا سنگ شوند؛ زیرا بوزینه یا سنگ شدن در قلمرو توان آنان نیست. لیکن این تفاوت هست که: در تسخیر، فعل یعنی: بوزینه شدن تحقق می‌یابد و در اهانت، فعل که سنگ یا آهن شدن بود شکل نمی‌گیرد؛ چون هدف کم اعتنایی به آنان است.

«**قلّة المبالاة بهم**»: کم توجّهی و بی‌اعتنایی به آن کفار.

«**مبالات**»: باک داشتن، توجّه کردن.[1]

امر، برای اهانت در فارسی کاربرد فراوان دارد:

برو ای زاهد خود بین که ز چشم من و تو

راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود

حافظ .

برو ای ناصح و بردردکشان خرده مگیر

کارفرمای قدر می‌کند این من چکنم

حافظ .

«**(والتسویة نحو: «اصبروا اولا تصبروا»)**».

و صیغهٔ امر، گاه برای برابر دانستن و مساوی شمردن به کار می‌آید؛ مثل: **«اصبروا او لا تصبروا»**.[2]

«ففی الاباحة کانَّ المخاطَبَ تَوَهَّمَ اَنَّ الفعل محظور علیه فَاُذِنَ له فی‌الفعل مع عدم الحَرَجِ فی‌الترک، وفی‌التسویة کانّه توهم اَنّ اَحَدالطرفَین من الفعل والترک انفع له وارجح بالنسبة الیه فَدفعَ ذلک وسُوِّی بینهما».

شارح در فرق بین «**اباحه**» و «**تسویه**» می‌گوید: در اباحه گویا مخاطب پنداشته که فعل بر او ممنوع است؛ با اباحه به او اذن داده می‌شود در انجام فعل و از ترک فعل نیز رفع اشکال می‌گردد.

---

۱ ـ «مبالات ـ بالضم ـ باک و اندیشه داشتن از چیزی». «منتخب اللغات»، ص ۴۷۳. و «غیاث اللغات»، ص ۷۷۲.

۲ ـ طور/۱۶.

و در تسویه، گویا مخاطب خیال کرده فعل یا ترک آن نفع بیشتری دارد و برتر است. آنگاه با تسویه، این پندار زدوده می‌شود و عمل کردن و ترک آن برابر اعلام می‌گردد.

«محظور علیه»: ممنوع است بر او (مخاطب).

«عدم الحَرَج فی‌الترک»: مانعی در ترک فعل نیست.

ضمیر **«علیه»** و **«له»** و **«الیه»** به **«مخاطب»** بر می‌گردد.

«فَدُفِعَ ذلک»: این توهّم برداشته می‌شود.

ضمیر **«وسُوِّیَ بینهما»** به **«فعل و ترک»** بر می‌گردد. یعنی: فعل و ترک برابر دانسته می‌شود.

(والتمنّی).

گاه صیغهٔ امر برای تمنّی استعمال می‌شود.

(نحو) مانند:

اَلاَ اَیّها اللیل الطویل اَلاٰ انجلی   بصبح وما الاصباحُ منک بامثل[1]

یعنی: ای شب دراز! کاش به صبح می‌آمدی؛ با این که صبح برتر از تو نیست.

شرح چند واژهٔ شعر

«ایّها»: منادی است.

«انجلی»: فعل امر است خطاب به **«اللیله»** و گرفته شده از **«انجلاء»** به معنی انکشاف. یعنی: زائل گردیدن، سپری شدن و به صبح آمدن.

«باء» بر سر **«بصبح»** باء سببیّت است. بدین شکل که: ای شب! کاش به سبب صبح شدن، سپری می‌شدی.

و اگر بخواهیم دقیق معنی امر را بگیریم باید بگوییم: سپری شو.

«اصباح»: مصدر است و به معنی صبح نیز می‌آید. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ: **«فالق الاصباح وجَعَلَ اللیل سَکَناً».**[2]

اصباح در شعر نیز به معنی صبح آمده.

---

۱ ـ این شعر، بیتی از معلقهٔ **«امرؤ القیس»** است. نگاه کنید به: «شرح معلقات سبعه» (نوشتهٔ زوزنی)، ص ۲۷.

۲ ـ انعام/۹۶.

«امثل»: برتر و بهتر.

«اِذلیس الغرض طلب الانجلاء من اللیل؛ اِذلیس ذلک فی‌وسعه، لکنه یتمنی ذلک تخلصاً ممّا عرض له فی‌اللیل مِنْ تباریح الجوَی».

زیرا مقصود شاعر این نیست که سپری شدن را از شب بخواهد؛ چون به صبح آمدن در اختیار شب نیست. لیکن شاعر پایان شب را آرزو می‌کند تا از رنجهایی که در شب از سوزشهای دل به او رسیده رهایی یابد.

«**اذلیس ذلک فی‌وسعه**»: زیرا «**انجلاء**» در توان شب نیست.

«**ذلک**»: اشاره به «**انجلاء**» است؛ و ضمیر «**وسعه**» به «**لیل**» بر می‌گردد. و ضمیر «**لکنّه**» و «**له**» به «**شاعر**» بازگشت می‌کند.

«**تباریح الجَویٰ**»: گزندهای عشق، آسیبهای سوزش دل.

«**تباریح**»: جمع «**تبریح**» و به معنی سختیها، گزندهاست.[1]

«**جَوَیٰ**»: سوزش دل، اندوه.[2]

«**من تباریح الجَویٰ**» بیان «**ممّا عرض له**» است.

«ولاستطالته تلک اللیلة کانّه لاطَمٰاعیة له فی‌انجلائها فلهذا یحمل علی‌التَّمنّی دون التَّرجیّ».

شاعر آن شب را به گونه‌ای دراز می‌شمرده که گویا امیدی در سپری شدن آن نداشته. از این رو، امر در این شعر، حمل بر تمنّی می‌شود نه ترجّی.

ضمیر «**لاستطالته تلک اللیلة**» به «**شاعر**» بر می‌گردد. یعنی: برای دراز شمردن شاعر آن شب را.

«**فلهذا**» یعنی: برای این که امید به انجلاء نداشته.

ضمیر «**له**» به «**شاعر**»، و ضمیر «**انجلائها**» به «**اللیلة**» بر می‌گردد.

---

۱ - «تبریح شدّت ایذاء و رنج». «منتخب اللغات»، ص ۹۵.

«تبریح: رنجانیدن و سخت کردن. **تباریح:** سختیها». «کنزاللغات»، باب‌التاء مع الحاء.

۲ - «غیاثِ اللغات» آورده: «جَوی - به فتح اول - و در آخر الف مقصوره به صورت یاست بروزن لَوا - به معنی سوزش دل از عشق و محبّت (از منتخب و کشف)». ص ۲۷۴.

«جَوَی - بفتحتین -: اندوه و سوز دل و ...». «منتخب اللغات»، ص ۱۲۷.

«**والجوی: الحُرقة و شدة الوَجْد من عشق او حُزْن**». «لسان العرب»، ج ۱۴، ص ۱۵۷.

«(والدعا) ای الطلب علی سبیل التَّضَرُّع (نحو: «ربّ اغفرلی»)».

وصیغهٔ امر، گاه برای نیایش، یعنی: در خواستی فروتنانه و خواهشمندانه و همراه با زاری به‌کار می‌رود؛ چون: **«ربّ اغفرلی».**[1]

و در فارسی مثل:

یا ربّ به وقت گل گنه بنده عفوکن　　　وین ماجرابه سرولب جویبار بخش

حافظ.

«(والالتماس، کقولک لمن یساویک رتبةً «افعل» بدون الاستعلاء) والتضرع».[2]

و صیغهٔ امر، گاه برای التماس، یعنی: این که همرتبه‌ای از همرتبهٔ دیگر بدون برتری جویی و خویش بزرگ شماری و بدون تضرّع چیزی بخواهد.

مثل **«خذ هذا ایّها الاخ»**: برادرم این را بگیر.

و مانند:

کنونت که امکان گفتار هست　　　بگو ای برادر بلطف و خوشی

گلستان سعدی.

«فانْ قیل: اَیُّ حاجةٍ اِلی قوله: «بدون الاستعلاء» مع قوله: «لِمنْ یساویک رتبةً؟» قلت: قدسبق اَنَّ الاستعلاء لایستلزم العُلُوَّ فیجوز اَنْ یتحقق من المُساوی بل من الادنی ایضا».

اگر کسی بگوید: شما در تعریف «التماس» آوردید: **«لِمَنْ یساویک رتبةً»**. با آمدن این قید، دیگر نیازی به قید **بدون الاستعلاء»** نبود.

می‌گوییم: همانطور که پیش از این گذشت استعلاء مستلزم علّو واقعی نیست؛ بلکه از همرتبه ومساوی و حتی از کسی که پایین‌تر است نیز شکل می‌گیرد.

---

۱ ـ اعراف / ۱۵۱.

۲ ـ آقای دکتر جلیل تجلیل **«التماس»** را این گونه تفسیر کرده است: «آن خواستنی است که با تضرع و زاری و مسکنت و اضطرار همراه است و در ضمن آن غالباً گوینده سوء حال و دردمندی و پریشانی خویش را باز می‌نماید». دفتر ماشین شدهٔ معانی بیان دانشگاه، ص ۲۴.

این تفسیر با هیچ یک از کتب بلاغت سازگار نیست. این تفسیر دعا و استغاثه است نه معنی اصطلاحی التماس. با پژوهشی در معنی اصطلاحی التماس در کتب بلاغت و اصول ناشایست بودن سخن آقای تجلیل کاملاً آشکار می‌گردد. نگاه کنید به: «مطوّل»، ص ۱۹۱. «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۷ «جواهرالبلاغه»، ص ۸۷. «درر الادب»، ص ۳۱. «دراسةٌ و نقد فی مسائل بلاغیةٌ هامة»، ص ۱۲۱.

«**قدسبق**»: در آغاز بحث امر گذشت.

صیغهٔ امر در معانی دیگری نیز به‌کار می‌رود که مصنّف و شارح ذکر نکرده‌اند و من با اختصار آنها را می‌آورم:

۱ ـ ندب، مانند: «**فکاتبوهم اِنْ علمتم فیهم حقاً**».[۱]

۲ ـ ارشاد، چون: «**واستشهدوا شهیدین من رجالکم.**»[۲]

۳ ـ انذار، مثل: «**قل تمتعوا فانَّ مصیرکم اِلی النار**».[۳]

۴ ـ امتنان، همچون: «**کلوا ممّا رزقکم‌اللّه**».[۴]

۵ ـ اکرام، بسان: «**ادخلوها بسلام آمنین**».[۵]

٦ ـ احتقار، مثل: «**القوا ما انتم ملقون**».[٦]

۷ ـ تکوین، همانند: «**کن فیکون**».[۷]

۸ ـ خبر، مثل: «**اذا لم تستح فاصنع ماشئت**».

۹ ـ انعام، مانند: «**کلوا من طیبات مارزقناکم**».[۸]

۱۰ ـ تفویض، چون: «**فاقض ما انت قاض**».[۹]

۱۱ ـ تعجّب، مثل: «**انظر کیف ضَربوالک الامثال**».[۱۰]

۱۲ ـ تکذیب، همچون: «**قل فاتوا بالتوراة فاتلوها**».[۱۱]

۱۳ ـ مشورت، مانند: «**فانظر ماذاتری**».[۱۲]

---

۱ ـ نور/۳۳.
۲ ـ بقره/۲۸۲.
۳ ـ ابراهیم/۳۰.
۴ ـ انعام/۱۴۱.
۵ ـ حجر/۴٦.
٦ ـ یونس/۸۰.
۷ ـ بقره/۱۱۷.
۸ ـ بقره/۵۷.
۹ ـ طه/۷۲.
۱۰ ـ اسراء/۴۸.
۱۱ ـ آل عمران/۹۳.
۱۲ ـ صافات/۱۰۲.

۱۴ ـ اعتبار، همانند: **«انظروا اِلی ثمره اذا اَثْمَرَ».**[۱]

۱۵ ـ اذن، مانند: **«ادخل»** به کسی که در را می‌کوبد.

۱۶ ـ تأدیب، مثل: **«کل ممّا یلیک».**

۱۷ ـ تخییر، مانند: **«تزوَّجْ هنداً او اُختَها».**

۱۸ ـ دوام، چون: **«اهدنا الصِّراط المستقیم».**[۲]

امر، به نظر سکاکی دلالت برفور می‌کند

«(ثم الامر، قال السکاکی: حقه‌الفور؛ لانّه الظاهر مِنَ الطلب) عندالانصاف کما فی‌الاستفهام و النداء».

سکاکی گفته: حق امر این است که: خواستن فوری فعل را نشان دهد.[۳]

به سخن دیگر: صیغهٔ امر، دلالت بر فور می‌کند؛ چون اگر انصاف بدهیم، این فوریّت آشکارا از طلب بر می‌آید. همانگونه که در استفهام و ندا همین فوریت جلوه دارد. در استفهام پاسخ فوری و در ندا رو کردن و توجّه فوری منادیٰ مطلوب است.

ضمیر **«حقه»** به **«امر»**، و ضمیر **«لانّه»** به **«فور»** بر می‌گردد.

«(ولتبادرالفهم عندالامر بشیء بعدالامر بخلافه اِلی تغییر) الامر (الاوّل دون الجمع) بین الامرین (وإرادة التراخی) فانَّ المولی اذا قال لعبده: «قم» ثم قال له قبل اَنْ یقوم: «اضطجع حتی المساء» یتبادَرُالفهم اِلی اَنّه غَیَّر الامر بالقیام اِلی الامر بالاضطجاع ولم یرد الجمع بین القیام والاضطجاع مع تراخی احدهما».

و صیغهٔ امر، دلالت بر فور می‌کند؛ چون هنگامی که فرمانی برخلاف فرمان پیشین از کسی صادر گردد فهم زود در می‌یابد که: فرمان نخست تغییر کرده و این که باید هر دو فرمان عمل شود یکی پیش‌تر و یکی بعد از آن به ذهن نمی‌آید.

بی‌تردید وقتی که مولا به برده‌اش بگوید: بایست. سپس پیش از ایستادنش بگوید:

---

۱ ـ انعام/۹۹.

۲ ـ نگاه کنید به: «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، ص ۲۷۸ ـ ۲۷۶. و «جواهر البلاغه»، ص ۸۲ و ۸۳. و «دراسة و نقد فی‌مسائل بلاغیة هامة»، ص ۱۲۳ ـ ۱۲۰. و «الطراز»، ج ۳، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۳ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۳۷.

تا شامگاه به پهلو بخواب. ذهن با سرعت متوجّه می‌شود مولا فرمان نخست ایستادن را به فرمان خوابیدن تبدیل کرده، و نخواسته که یکی پس از دیگری عمل گردد.

ضمیر «**بخلافه**» به «**امر**» باز می‌گردد.

«**اضطجع**»: به پهلو بخواب.

«**مع تراخی احدهما**»: با عقب انداختن یکی از «قیام» یا «اضطجاع».

«**(وفیه نظر)؛ لانّا لانسلّم ذلک عند خُلُوِّ المقام عن القرائن**».

و در آنچه سکاکی گفته نظر هست. ما محققاً نمی‌پذیریم که صیغهٔ امر بدون قرینه دلالت بر فور بکند.

خلاصه این‌که: سکاکی دو دلیل برای افادهٔ فور در صیغهٔ امر ذکر کرد:

۱ ـ ظهور فور در طلب.

۲ ـ تبادر.

اکنون مصنّف در حصول ظهور و تبادر، هنگام خالی بودن از قرینه انتقاد می‌کند.

«**ذلک**» اشاره است به دو دلیلی که سکاکی ارائه کرد.

صیغهٔ نهی و موارد استعمال آن

«**(ومنها) ای من انواع الطلب (النهی) وهو طلب الکفِّ عَنِ الفعل استعلاءً (وله حرف واحدٌ وهولاالجازمة فی‌نحو قولک: «لاتفعل» وهوکالأمر فی الاستعلاءِ)؛ لانّه المتبادر اِلی‌الفهم. (وقد یستعمل فی‌غیر طلب الکف) عن الفعل،کما هو مذهب البعض. (او)طلب (الترک)کما هو مذهب البعض. فانّهم اختلفوا فی‌اَنّ مقتضی النّهی کَفُّ النفس عن‌الفعل بالاشتغال باحد اضداده، او ترک الفعل وهو نفس اَلاّ تفعل**».

و یکی از انواع طلب، نهی است و آن درخواست خودداری ازکاری به شیوهٔ استعلاء است[1]. و تنها حرفی که برای نهی به‌کار می‌رود لای جازمه است در مانند سخن تو که می‌گویی: «**لاتفعل**».

نهی نیز مانند امر، با شیوهٔ استعلایی و برتری جویانه ایراد می‌گردد.

---

۱ ـ نهی در فارسی مانند این بیت سعدی:

مزن تا توانی به گفتار دم   نکوگوی گردیر گویی چه غم

یا به عبارت دیگر: امر، طلب فعل بود استعلاء و نهی طلب کف از فعل است استعلاء؛ چون این طلب استعلایی از صیغهٔ نهی به ذهن تبادر می‌کند.

در مفاد صیغهٔ نهی، علماء اختلاف دارند؛ برخی گفته‌اند: مقتضی صیغهٔ نهی، طلب کف، یعنی: خودداری از فعل است (که یک امر وجودی است).

و بعضی گفته‌اند: مقتضی صیغهٔ نهی، طلب ترک است (که یک امر عدمی است). یعنی: مجرّد عمل نکردن. یا به تعبیر دیگر: طلب عدم فعل.[1]

به هر حال چه مفاد صیغهٔ نهی، طلب کفّ باشد و چه طلب ترک، گاهی صیغهٔ نهی در غیر این دو به کار می‌رود.

«کفّ النفس عن الفعل باشتغال باحد اضداده».

خودداری از کار با دست زدن به یکی از اضداد آن کار.

«او ترک الفعل وهو نفس الاّ تفعل».

یا مفاد صیغهٔ نهی، ترک فعل، یعنی: انجام نگرفتن، عمل نشدن، و به تعبیر دیگر: عدم فعل است.

«(کالتهدید، کقولک لعبد لا یمتثل امرک: «لا تمتثل اَمری»)».

مانند جایی که صیغهٔ نهی برای تهدید به کار رود؛ چون هنگامی که به بردهٔ نافرمانت می‌گویی: **«لا تمتثل اَمری»** یعنی: فرمانم را اطاعت مکن.

بی‌گمان، هیچ گاه مولا نهی از اطاعت امر نمی‌کند و با همین قرینه در می‌یابیم که این نهی، برای تهدید به کار رفته.

«لا یَمْتَثِلُ امرک»: فرمانت را به جا نمی‌آورد، اطاعت نمی‌کند.

«وکالدعاء و الالتماس و هوظاهرٌ».

و مانند جایی که برای نیایش به کار رود؛ چون: **«ربّنا لا تزع قلوبنا».**[2]

---

۱ ـ **«وقد وقع الخلاف بین جملة من الاصولیین فی اَنَّ مفاد النهی هل هو طلب الترک الّذی هو مجرّد اَمرٍ عدمی او طلب الکف عن الفعل الّذی هو امرٌ وجودیٌّ».** «دروسٌ فی علمِ الاصول»، (تألیف شهید صدر) الحلقة‌الثانیة، ص ۱۰۸.

۲ ـ بقره / ۲۶۸.

و در فارسی مثل:

سلامت همه آفاق در سلامت تُست — به هیچ عارضه شخص تو دردمند مباد

حافظ.

و جایی که برای التماس به کار آید مثل: **«لاتترکنی اَیّها الصدیق».**

«وهو ظاهر»: استعمال برای دعا و التماس آشکار است.[1]

تقدیر گرفتن شرط بعد از تمنیّ، استفهام، امر و نهی

«(وهذه الاربعة) یعنی: التَّمنّی والاستفهام والامر والنهی (یجوز تقدیر الشرط بعدها) و ایراد الجزاء عَقیبها مجزوماً بِان المُضْمَرَة مع‌الشرط (کقولک) فی‌التمنّی: (لیت لی مالا أُنفقه) ای اِنْ ارزقه اَنفقه. (و) فی‌الاستفهام: (اَینَ بیتک ازرک؟) ای اِنْ تُعَرِّفنیه اَزرک. (و) فی‌الامر (اکرمنی اکرمک) ای اِنْ تکرمنی اکرمک (و) فی‌النهی (لاتشتمنی یکن خیراً لک) ای اِنْ لاتشتمنی یکن خیراً لک».

و بعد از این چهار تا، یعنی: تمنّی، استفهام، امر، نهی می‌توان **«اِنْ»** و فعل شرط در تقدیر گرفت و جزا را با آن جزم داد.

مثلاً در تمنّی می‌گویی: **«لیت لی مالاً انفقه»** به جزم **«اُنْفِقه»** به تقدیر **«اِنْ اُرزقه اُنْفِقْهُ».**

و در استفهام می‌گویی: **«این بیتک اَزُرْک؟»** به تقدیر **«اِنْ تُعَرِّفنیه اَزُرک».** یعنی: اگر خانه‌ات را به من نشان دهی زیارتت می‌کنم.

و در امر می‌گویی: **«اکرمنی اکرمْک»**[2] به تقدیر **«اِنْ تکرمنی اکرمک».**

---

۱ ـ صیغهٔ نهی در معانی گوناگونی غیر از طلب کف به کار می‌رود چون:

۱ ـ کراهیّت، مانند: **«ولاتَمْشِ فی‌الارض مَرَحا».** اسراء / ۳۷.

۲ ـ ارشاد، مثل: **«لاتَسْألوا عَنْ اَشیاءَ اِنْ تُبْدَلکم تَسُؤکم».** مائده / ۱۰۱.

۳ ـ تسویه، همچون: **«اولاتصبروا».** طور / ۱٦.

۴ ـ احتقار و تقلیل، چون: **«لاتَمُدَّنَّ عَینَیکَ اِلی مٰا مَتَّعنابه اَزواجاً منهم».** حجر / ۸۸.

۵ ـ بیان عاقبت، همانند: **«ولاتَحْسَبَنَّ الّذین قتلوا فی‌سبیل‌اللّه امواتاً بل احیاءٌ».** آل عمران / ۱٦۹.

٦ ـ یأس، مانند: **«لاتَعْتَذِروُا الیومَ».** تحریم / ۷.

۷ ـ اهانت، بسان: **«اِخْسَئُوا فیها ولاتُکَلِّمُون».** مؤمنون / ۱۰۸.

نگاه کنید به: «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۲۷۸ و ۲۷۹. و «دراسةٌ ونقد فی مسائل بلاغیةٌ هامةٌ»، ص ۱۲٦ و ۱۲۷.

۲ ـ در قرآن مجید آمده: **«ادعونی استجب لکم».** غافر / ٦۰.

و در نهی می‌گویی: **«لاتَشْتُمْنی یکن خیراً لک»** به تقدیر **«اِن لاتَشْتُمْنی یکن خیراً لک»**.

«وذلک لانَّ الحامل للمتکلم علی الکلام الطَّلبیِّ کونُ المطلوب مقصوداً للمتکلم اِمّا لذاته اولغیره لتوقف ذلک الغیر علی حصوله وهذا معنی الشرط».

بدین بیان: متکلم، گاه به این انگیزه کلام طلبی می‌آورد که مطلوب، مقصود لذاته است. و گاه برای این که مطلوب، مقصود لغیره است چون آن غیر، توقف بر پدید آمدن مطلوب دارد. مثلاً می‌گوید: **«لیت لی مالاً اُنْفِقْه».** در این مثال مال، مقصود لذاته نیست، مقصود برای انفاق است؛ زیرا انفاق، توقف بر حصول مال دارد و این توقف بر غیر، معنی شرط است.

ضمیر **«علی حصوله»** به **«مطلوب»** بر می‌گردد.

«هذا»: این توقف.

«فاذا ذکرت الطلب وذکرت بعده مایصلح توقُّفُهُ علی المطلوب غَلَبَ علی ظنّ المخاطب کونُ المطلوب مقصوداً لذلک المذکور بعده لالنفسه، فیکون اِذن معنی الشرط فی‌الطلب مع ذکر ذلک الشیء ظاهراً».

بنابراین، هنگامی که مطلوب را آوردی و گفتی: **«لیت لی مالاً»** و بعد از آن چیزی را ذکر کردی که شایسته است متوقف برمطلوب گردد؛ مثلاً گفتی: **«اُنْفِقْه»** آنگاه براندیشهٔ مخاطب غلبه پیدا می‌کند که: مطلوب، مقصود بوده برای آنچه بعد از آن ذکر شده و مطلوب لنفسه نبوده. یعنی: حصول مال برای انفاق، آرزو می‌شده و مقصود لذاته نبوده. در این هنگام با ذکر آنچه بعد از مطلوب آمده معنی شرط جلوه می‌کند.

ضمیر **«بعده»** به **«طلب»**، و ضمیر **«توقفه»** به **«ما»** ی موصولهٔ **«ما یصلح»** بر می‌گردد.

«فیکون اِذن»: در وقتی که بعد از مطلوب **«مایصلح توقفه علی المطلوب»** ذکر گردد و بر اندیشهٔ مخاطب مقصود لغیر بودن حاکم شود.

«ولمّا جعل النحاة الاشیاء التی یُضْمَرْ حرف الشرط بعدها خمسة اشیاء اَشار المصنّف اِلی ذلک بقوله: (واَمّا العَرْضُ کقولک اَلاتنزل عندنا تصب خیراً) ای اِنْ تنزل تصب خیراً (فمولّدٌ من الاستفهام) ولیس شیئاً آخر برأسه».

دانشمندان نحو گفته‌اند: بعد از پنج چیز اِنْ شرطیه و فعل شرط در تقدیر گرفته می‌شود.

لیکن مصنّف گفت: بعد از چهار چیز؛ اکنون به بیان علت آن می پردازد و می گوید: اَمّا عَرْض همچون «**الا تنزل عندنا تصب خیرا**» یعنی: آیا پیش ما نمی آیی تا به خیری برسی؟ به تقدیر «**ان تنزل تُصب خیراً**» پدیدهٔ استفهام (انکاری) است؛ و چیز جداگانه‌ای نیست.

«**الی ذلک**»: اشاره است به بازگشت آن پنج تا به چهارتایی که مصنّف ذکر می کند؛ و اعتراض به این که چرا نحویین نیز آنها را چهارتا قرار نداده‌اند.

«**عَرْض**» ـ به فتح عین و سکون راء ـ به معنی در خواست و خواهشی است که به نرمی شکل گیرد.

«لانّ الهمزة فیه للاستفهام دخلت علی فعل منفی امتنع حمله علی حقیقة الاستفهام للعلم بعدم النزول مثلاً فتولد عنه بمعونة قرینة الحال عرض النزول علی المخاطب وطلبه منه».

چون در این مثال، همزهٔ استفهام بر سر فعل منفی در آمده و نمی‌توانیم آن را حمل براستفهام حقیقی کنیم؛ زیرا می‌دانیم مثلاًکه پیش ما اقامت نمی‌کند. پس از این امتناع، به کمک قرینهٔ حالیّه، خواهش ماندن و خواستن آن، از مخاطب پدید می آید.

ضمیر «**فیه**» به «**مثال**» بر می‌گردد. و ضمیر «**امتنعَ حملها**» به «**همزه**» برگشت می‌کند.

«**تولّد عنه**»: از آن امتناع متولد می‌شود.

«**طلبه عنه**»: طلب نزول از مخاطب.

«(ویجوز تقدیر الشرط فی غیرها) ای فی‌غیر هذه المواضع (لقرینة تدل علیه (نحو: «اَمِ اتخذوا من دونه اولیاء فاللّهُ هو الولی» ای اِنْ اَرادوا اولیاء بحق) فاللّه هو الولی الّذی یجب اَنْ یُتَوَلّی وحده ویُعْتَقَد اَنّه المَولیٰ والسیّد».

و می‌توان در غیر این مواضع چهارگانه، شرط در تقدیر گرفت؛ برای قرینه‌ای که آن را نشان می‌دهد. مانند:

«**اَمِ اتَخَذوا مِنْ دُونه اولیاء فاللّه هوالولی**».[۱]

که به قرینهٔ «فاء» در تقدیر بودن شرط دانسته می‌شود. بدین شکل که: «**اِنْ اَرادوا اولیاء بحق فاللّه هوالولی**».

---

۱ ـ شوری/ ۹.

یعنی: اوست کسی که باید تنها به ولایت برگزیده شود و باید باور پیدا کرد که او مولا و سالار است.

«لقرینةٍ تدل علیه»: برای قرینه‌ای که بر تقدیر دلالت می‌کند.

در مواضع چهارگانهٔ گذشته نیاز به قرینه نبود ولی در غیر آن مواضع نیاز به قرینه است. مثلاً قرینه در آیهٔ شریفه «فاء» است. و **«فاللّه هوالولی»** دلیل جواب محذوف است. بدین شکل: **«اِنْ ارادوا اولیاء بحق فلیتخذوا اللّه وحده»**.

«اَنْ یُتَولّی» به صیغهٔ مجهول است ـ به ضم اوّل ـ. یعنی: اوست که باید به تنهایی ولی باشد و به ولایت برگزیده گردد.

«وقیل: لاشک اَن قولَه ام اتخذوا انکار توبیخ. بمعنی اَنه لاینبغی اَن یتخذ من دونه اولیاء. وحینئذٍ یترتّب علیه قوله ـ تعالی ـ: «فاللّه هوالولی» من غیر تقدیر شرط ،کما یقال: «لاینبغی اَنْ یُعْبَدَ غیرُاللّه فاللّه هوالمستحق للعبادة».

و گفته شده: بی‌شک **«ام اتخذوا»** انکار توبیخی است؛ به این معنی که: شایسته نیست غیر از خدا سرپرستانی برگزید. و با این معنی بدون تقدیر شرط ، **«فاللّه هوالولی»** بر **«ام اتخذوا»** مترتب می‌گردد. مثل وقتی که گفته شود: **«لاینبغی اَنْ یُعْبَدَ غیراللّه فاللّه هوالمستحق للعبادة»**.

«وحینئذٍ»: هنگامی که استفهام انکاری باشد.

«علیه»: بر آن استفهام انکاری.

«وفیه نظر، اِذلیس کل ما فیه معنی الشیء حکمه حکم ذلک الشیء. والطبع المستقیم شاهد صدقٍ علی صحة قولنا: «لاتضربُ زیداً فهواخوک» بالفاء بخلاف «اتضربُ زیداً فهو اخوک» استفهامَ انکارٍ، فانّه لایصح اِلاّ بالواو الحالیّة».

و در این سخن نظر هست؛ زیرا این گونه نیست که هر چه معنای چیز دیگری را دارد حکم آن را نیز داشته باشد.

عقل استوار به راستی گواهی می‌دهد که: **«لاتضربُ زیداً فهو اخوک»** با «فاء» صحیح است. ولی **«اتضرب زیداً فهو اخوک»** به شکل استفهام انکاری تنها با واو حالیّه درست است. نه با «فاء»؛ چون عطف خبر بر انشا می‌شود.

توضیح:

اشکال کننده گفته بود: «اَم اتخذوا» به معنی لاینبغی است؛ و همان گونه که می‌توان **«فاللّه هوالمستحق للعبادة»** را بر **«لاینبغی اَنْ یعبد غیراللّه»** مترتب ساخت می‌توان **«فاللّه هو الولی»** را بر **«ام اتخذوا»** مترتّب کرد.

اکنون شارح پاسخ می‌دهد: **«ام اتخذوا»** به معنی **«لاینبغی»** است ولی حکم آن را ندارد؛ چون «فاء» بعد از **«لاینبغی»** برای تعلیل آمده.

در **«لاتضرب زیداً فهو اخوک»**، «لا» نافیه و تضرب مرفوع است. و با **«اتضرب زیداً فهو اخوک»** به یک معنی است.

نـدا

«(ومنها) ای مِنْ انواع الطلب (النداء) و هو طلب الاقبال[1] بحرف نائب مَناب ادعو لفظاً اوتقدیراً».

و از انواع طلب **«ندا»** است و آن در خواست توجّه و روی کردن منادی است به وسیلهٔ حرفی که به جای **«ادعو»** نشسته.

چه حرف ندا در لفظ باشد چون: **«یا داود اِنّا جعلناک خلیفه».**[2]

و چه در تقدیر، مثل: **«یُوسُفُ اَعْرِض عن هذا».**[3]

و مانند:

صبا بلطف بگـوآن غـزال رعنـا را   که سر بکوه و بیابان تو داده‌ای ما را

حافظ.

استعمال صیغهٔ نداء در اغراء، اختصاص، استغاثه، تعجب، و ...

«(وقد تستعمل صیغته) ای صیغة النداء (فی‌غیر معناه) وهو طلب الاقبال (کالاغراء

---

۱ ـ اقبال، گاهی محسوس نیست؛ مانند: **«یا جبال اَوّبی مَعَه»**. سبأ / ۱۰.

۲ ـ ص / ۲٦.

۳ ـ یوسف / ۲۹.

فی‌قولك لمن اقبل یتظلم: یا مظلوم) قصداً اِلی اِغرائه وحَثّهِ علی زیادة التظلم وبثِّ الشّکوی؛ لانّ الاقبال حاصل».

و گاهی صیغهٔ ندا در غیر درخواست اقبال و روی‌کردن به‌کار می‌رود مانند جایی که برای اغرا و برانگیختن باشد. مثلاً شخصی به شما روی می‌کند، از ظلم کسی می‌نالد و از ستمها برخویش سخن می‌راند، شما به او می‌گویید: یا مظلوم! و می‌خواهید برنالیدنش از ظلمها بیفزاید و شکایتش را بگستراند. محققاً **«یا مظلوم»** در اینجا برای طلب اقبال نیست؛ چون او روی‌کرده و اقبال حاصل شده.

«اغراء»: برانگیختن، تحریک و خروش بخشیدن.

«تظلّم»: از ظلم کسی سخن راندن و از بیداد نالیدن.[1]

ضمیر **«اغرائه»** و **«حثّه»** به **«من»** موصوله در **«لِمَنْ اَقْبل یتظلم»** بر می‌گردد.

«بثّ الشکوی»: گستراندن شکایت، افزودن گلایه.

«(والاختصاص فی قولهم: «انا افعل کذا ایّها الرّجل») فقولنا: «اَیّها الرّجل» اصله تخصیص المنادی بطلب اِقباله علیك ثم جُعِلَ مجرداً عن طلب الاقبال ونُقِلَ اِلی تخصیص مدلوله من بین امثاله بما نُسِبَ الیه. اذلیس المراد بأیٍّ ووصفه المخاطب؛ بل مادلّ علیه ضمیر المتکلم. فایّها مضمومٌ والرّجل مرفوع، والمجموع فی‌محلّ النصب علی اَنّه حال. و لهذا قال: (اَی متخصصاً) ای مختصاً (من بین الرجال)».

و صیغهٔ نداگاهی برای اختصاص به‌کار می‌رود مانند: **«اَنَا افعل کذا ایّها الرّجل»** که **«ایّها الرّجل»** در اصل برای این بوده که منادی را به طلب روی کردن برتو مخصوص سازد. سپس از طلب اقبال و روی‌کردن پیراسته گردیده و نقل داده شده به این که تنها مدلولش را از میان هر چه مثل اوست مخصوص به حکم می‌کند؛ زیرا مراد از **«ایّ»** و وصف آن، یعنی: **«الرّجل»** مخاطب نیست.

«ونُقِلَ اِلی تخصیص مدلوله من بین امثاله بما نُسِبَ الیه»: و نقل داده شده برای تخصیص مدلولش (همان شخص متکلم) از میان همهٔ افراد همگونش به آنچه به او نسبت داده شده. یعنی: حکم که در اینجا **«افعل کذا»** است.

---

۱ - «تظلّم: فریاد کردن و نالیدن از بیداد کسی». «منتخب‌اللغات»، ص ۱۱۶.

«تظلّم: از بیداد کسی نالیدن و شکایت کردن از آن». «کنزاللغات»، باب‌التاءمع المیم.

شارح به بیان اعراب «**ایّها الرّجل**» بعد از نقل پرداخته می‌گوید: «**ایّ**» مضموم و «**الرّجل**» مرفوع است و مجموع آن دو بنابر حالیّت محلاً منصوب است.[۱]
و از همین رو مصنّف آن را به «**متخصصاً**» تفسیر کرده. یعنی: من چنین می‌کنم درحالی که خودم را ویژهٔ این کار می‌سازم.[۲]
«**وقد تستعمل صیغة النداء فی‌الاستغاثة، نحو: «یاللّه». والتَعجّب، نحو: «یا للماء:». والتَحَسُّر والتوجُّع، کما فی نداء الاطلال والمنازل والمطایا وماشبه ذلک**».
صیغهٔ نداگاه در استغاثه، یعنی: فریادرس خواستن به‌کار می‌رود؛[۳] مانند: «**یاللّه**». این مثال برای طلب اقبال نیست؛ چون اقبال خداوند ـ متعال ـ حاصل است. و مانند:

گفتم: ای سلطان خوبان رحم کن بر این غریب
گفت: در دنبال دل ره گم کند مسکین غریب
حافظ.

خون ما خوردند این کافردلان   ای مسلمانان چه درمان الغیاث
حافظ.

گاه برای تعجب می‌آید مانند: «**یالَلْماء**» در هنگامی که آب فراوان یا گوارایی را می‌بینیم. و مثل:

یا ربّ این کعبهٔ مقصود تماشاگه کیست
که مغیلان طریقش گل و نسرین منست
حافظ.

و گاه برای تحسّر و ابراز غم و اندوه می‌آید؛ همچون:

ای دل، شباب رفت و نچیدی گلی زعیش
پیرانه سرمکن هنری ننگ و نام را
حافظ.

و گاه برای توجّع و اظهار دردمندی می‌آید؛[۴] چون:

---

۱ ـ برخی از حاشیه نگاران گفته‌اند: «**اخص**» حال است.
۲ ـ قابل توجّه است که: حرف ندا در اختصاص ظاهر نمی‌شود.
۳ ـ نگاه کنید به غیاث اللغات، ص ۴۷.
و در قرآن شریف آمده: «**فاستغاثه الّذی من شیعته علی الّذی من عدوّه**». قصص/۱۵.
۴ ـ «توجّع: دردمندی نمودن و مرثیه گفتن مرده را». «منتخب‌اللغات»، ص ۱۰۸.

آن‌کشیدم ز تو ای آتش‌هجران که‌چو شمع
جز فنای خودم از دست تو تدبیر نبود
حافظ.

«**کما فی نداء الاطلال**»: مانند وقتی که ویرانه‌ها مورد ندا قرار می‌گیرد.[1]

«**اطلال**»: جمع «**طَلَلْ**» و به معنی نشانه‌های باز مانده از خانه‌های ویران است. از «**کمافی نداء الاطلال**» خواسته نمونه‌های تحسّر را بیان کند.

«**والمنازل**» و مثل هنگامی که خانه‌ها ندا می‌شود.

«**والمطایا**»[2] و همچون هنگامی که شتران مورد ندا قرار می‌گیرند.

«**وما اشبه ذلک**» عطف بر استغاثه است. یعنی: آنچه مانند استغاثه است مثل ندبه. می‌گوییم: یا حسیناه.

«**(ثم الخبر قدیقع موقع الانشاء اِمّا للتفاؤل) بلفظ الماضی دلالة علی اَنّه کاَنّه وقع نحو: «وفّقکَ‌اللّه للتقوی». (او لاظهار الحرص فی وقوعه کمامرّ) فی‌بحث الشرط. من اَنّ الطالب اذا عظمت رغبته فی شئ یکثر تصوّره ایّاه. فربما یخیل الیه حاصلاً، نحو رزقنی‌اللّه لقاءک**».

خبر گاهی به جای انشاء به‌کار می‌رود. این به‌کارگیری یا برای فال نیک زدن است با لفظ ماضی تا بنمایاند که گویا آن چیز واقع شده؛ چون «**وفقک‌اللّه للتقوی**». یا برای ابراز حرص در وقوع آن چیز است؛ همان‌گونه که در بحث شرط گفته شد[3]: جوینده هنگامی که عشقش به چیزی زیادت گرفت بسیار تصورش می‌کند و چه بسا آن را حاصل شده بپندارد.

ضمیر «**رغبته**» و «**تصوّره**» و «**الیه**» به «**طالب**» و «**ایّاه**» به «**شیء**» بر می‌گردد.

---

۱ - زیاد است هنگامی که چیزهایی از این دست مثل باد، بلبل، سحر، صخره، کوه نسیم و ... مورد ندا قرار گیرد. به این اشعار حافظ نگاه کنید:

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست — **منزل آن مه عاشق کش عیّار کجاست**
کشتی شکستگانیم ای باد شرطه برخیز — **باشد که باز بینیم دیدار آشنا را**
غرور حسنت اجازت مگر نداد ای گل — **که پرسشی نکنی عندلیب شیدا را**
گفتم ای شام غریبان طرهٔ شبرنگ تو — **درسحرگاهان حذر کن چون بنالد این غریب**

۲ - «مطایا: شتران سواری». «منتخب اللغات»، ص ۴۷۰.

۳ - مختصرهای چاپ قدیم، ص ۶۳. مختصرهای چاپ جدید، ص ۱۴۵. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۱۳۹.

«(والدعاء بصيغة الماضى من البليغ) كقوله: «رحمه‌اللّه» (يحتملهما) اى التفاؤل واظهار الحرص. وامّا غير البليغ فهو ذاهلٌ عن هذه الاعتبارات».

نیایش با واژهٔ ماضی از بلیغ مثل **«رحمه اللّه»** دو احتمال دارد:

۱ ـ فال نیک زدن.

۲ ـ ابراز حرص در وقوع.

امّا کسی که بلیغ نیست از این اعتبارات بی‌خبر است.

ضمیر «**کقوله**» به «**بلیغ**» برمی‌گردد.

«**ذاهل**»: بی‌خبر، غافل و بی‌توجّه.

«(او للاحتراز عن صورة الامر) كقول العبد للمولى: «ينظرالمولى الىّ ساعةً». دون «انظر»؛ لانّه فى صورة الامر، وإنْ قُصِدَ به الدعاء او الشفاعة».

یا خبر به جای انشاء می‌نشیند تا از شکل امر دوری گردد. مثل برده‌ای که به مولایش می‌گوید: «**ينظر المولى الىّ ساعةً**» و نمی‌گوید: «**انظر**»؛ چون «انظر» به شکل امر است گرچه برای دعا و شفاعت به کار رود.

«**ساعة**» به چندین معنی می‌آید که یکی از آن معانی، لحظه و زمان اندک است.[۱]

ضمیر «**إنْ قصدبه**» به «**امر**» برمی‌گردد.

«(اولحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون) المخاطب (ممّن لايُحِب ان يكذّب الطالب) اى ينسب اليه الكذب، كقولك لصاحبك الّذى لايحبّ تكذيبك: «تأتينى غداً» مقام «ائتنى» تحمله بالطف وجه على الاتيان؛ لانّه إن لم يأتك غداً صرت كاذباً من حيث الظاهر، لكون كلامك فى صورة الخبر».

یا خبر جایگزین انشا می‌گردد تا متکلم، مخاطب را وادار به پدید آوردن مطلوب کند در جایی که مخاطب تکذیب شدن متکلم را دوست نمی‌دارد و نمی‌خواهد به او نسبت دروغ داده شود.

مثلاً شما به دوستی که نمی‌خواهد شما را تکذیب کند به جای «**ائتنى**» می‌گویید: «**تأتينى غداً**»؛ و بالطیف‌ترین شیوه او را وادار به آمدن می‌کنید؛ چون اگر او فردا پیش

---

۱ ـ «منتخب اللغات»، ص ۲۴۵.

شما نیاید، شما ظاهراً دروغگو می‌شوید از این رو که سخنتان شکل خبری دارد.

ضمیر **«تحمله»** به **«صاحب»** بر می‌گردد.

گفته: **«من حیث الظاهر»** چون در حقیقت کلام، انشایی است و محتمل صدق و کذب نیست.

تنبیه

«(الانشاء کالخبر فی کثیر ممّا ذکر فی الابواب الخمسة السابقة) یعنی: احوال الاسناد والمسندالیه، والمسند، ومتعلقات الفعل، والقصر (فلیعتبره) ای ذلک الکثیر الّذی یُشارک فیه الانشاء الخَبر (الناظر) بنور البصیرة فی لطائف الکلام. مثلاً الکلام الانشائی ایضاً اِمّا مؤکَّدٌ او غیر مؤکد، والمسندالیه فیه اِمّا محذوفٌ او مذکورٌ، الی غیر ذلک».

انشا مانند خبر است در بسیاری از احوالی که در پنج باب پیشین گذشت. یعنی: احوال اسناد، مسندالیه، مسند، متعلقات فعل و قصر.

بنابراین، باید این احوال مشترکهٔ بین خبر و انشا را آن که با نور بصیرت در ریزه کاریهای سخن می‌نگرد، در انشا نیز لحاظ کند.

مثلاً کلام انشایی نیز یا مؤکد است یا غیر مؤکد. و مسندالیه در انشا یا محذوف است یا مذکور. و همین گونه حالات دیگر.

«الی غیر ذلک»: و غیر آنچه گفته شد؛ مثل تقدیم و تأخیر، تعریف و تنکیر، و اطلاق و تقیید.

پرسش‌ها

۱ ـ امر چیست و صیغهٔ امر در چه معناهایی به کار می‌رود؟

۲ ـ مراد از صیغهٔ امر چیست؟

۳ ـ چرا به عقیدهٔ سکاکی امر دلالت بر فور می‌کند؟

۴ ـ بگویید: نهی را چگونه تعریف کرده‌اند و صیغهٔ نهی در چه معناهایی استعمال می‌شود؟

۵ ـ در چه جاهایی شرط در تقدیر می‌گیریم؟

۶ ـ چرا مصنّف «عَرْض» را ذکر نکرده است؟

۷ ـ ندا را تعریف کنید و موارد استعمال صیغهٔ ندا را ذکر فرمایید.

۸ ـ به چه انگیزه‌هایی خبر جایگزین انشا می‌گردد؟

۹ ـ دعا به گونهٔ فعل ماضی از بلیغ، چند احتمال دارد؟

اکنون آنچه راکه خوانده‌اید در نمونه‌های زیرین بیازمایید:

تودستگیرشوای خضرپی خجسته که من ــ پیاده می‌روم و همرهان سوارانند

حافظ.

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست ــ که آگهست‌که تقدیر، برسرش چه نوشت

حافظ.

زکار بسته میندیش و دل شکسته مدار ــ که آب چشمهٔ حیوان درون تاریکیست

گلستان سعدی.

اَلا لاتحزَنَنَّ اَخا البَلیّة ــ فللرّحمنِ الطافٌ خفیّة

گلستان سعدی.

خسروا دادگرا شیر دلا بحرکفا ــ ای جلال تو بانواع هنر ارزانی

حافظ.

دلادیدی که آن فرزانه فرزند ــ چه دید اندر خم این طاق رنگین

حافظ.

پادشاها ز سرلطف و کرم بازش خوان ــ چکند سوخته از غایت حرمان می‌رفت

حافظ.

اَلا یاایّها السّاقی اَدِرکاساً وناولها

که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

حافظ.

باب هفتم معانی: جدائی یا عطف

- تعریف فصل و وصل.
- شرط مقبولیّت عطف با واو.
- فصل در موارد زیرین.
- کمال انقطاع بدون ایهام.
- کمال اتصال.
- شبه کمال انقطاع.
- شبه کمال اتصال.
- وصل در هنگامی که کمال انقطاع باشد با ایهام.
- وصل در جاهایی که توسط بین کمالین است.
- جاهایی که کمال اتصال وجود دارد.
- مواردی که شبه کمال اتصال است.
- تعریف جامع.
- جامع عقلی.
- جامع وهمی.
- جامع خیالی.

تعریف فصل و وصل[1]

«بدأ بذکر الفصل؛ لانّه الاصل. والوصل طارٍ ای عارضٌ علیه حاصل بزیادة حرف من حروف العطف».

مصنّف در آغاز، فصل را آورد؛ چون آن اصل است (و بدون افزودن حرفی شکل می‌گیرد). و وصل، با افزودن یکی از حروف عطف بر آن تحقق می‌پذیرد.

ضمیر «**علیه**» به «**فصل**» بر می‌گردد.

«لکن لمّاکان الوصل بمنزلة الملکة والفصل بمنزلة عدمها، والاعدام اِنّما تُعْرَف بملکاتها. بدأ فی‌التعریف بذکر الوصل فقال: (الوصل: عطف بعض الجمل علی بعض، والفصل: ترکه)ای ترک عطفه علیه».

لیکن چون «**وصل**» به منزلهٔ ملکه و «**فصل**» به منزلهٔ عدم ملکه است؛ و عدمها به ملکه‌ها شناسایی می‌گردد.

در هنگام تعریف، ابتدا به تعریف وصل پرداخت و گفت: وصل، عطف بعضی از جمله‌ها بر بعضی دیگر است. و فصل، عطف نکردن برخی بر برخی دیگر است.

توضیح:

مصنّف در سرآغاز بحث، ابتدا واژهٔ فصل را آورده لیکن در هنگام تعریف، وصل را پیش انداخته؛ چون فصل، به منزلهٔ عدم ملکه، و وصل به منزلهٔ ملکه است.

شارح کلمهٔ «**منزلة**» را افزوده برای این که «**ملکه**» به حسب تحقیق عبارت است از: وجود چیزی نسبت به موضوعی که «نوع» یا «جنس» یا «شخص» آن موضوع اقتضاء قبول آن کند».[2]

---

۱ ـ «فصل و وصل» باب هفتم علم معانی است.

۲ ـ «رهبر خرد»، ص ۲۰۰.

ولی وصل، یک امر اعتباری است.[۱]

ضمیر **«عدمها»** به **«ملکه»**، و ضمیر **«بملکاتها»** به **«اعدام»** باز می‌گردد.

«ای ترک عطفه علیه»: ترک عطف بعضی بر بعض دیگر.

«(فاذا اتت جملةٌ بعد جملةٍ فالاولی اِمّا اَنْ یکون لها محل من الاعراب اولا، وعلی الاوّل) ای علی تقدیر اَنْ یکون للأولی محلٌ من الاعراب (اِنْ قصد تشریک الثانیة لها) ای للأولی (فی حکمه) ای فی حکم الاعراب الّذی لها، مثل کونها خبر مبتدا او حالاً او صفة او نحو ذلک (عطفت) الثانیة (علیها) ای علی الاولی، لیدل العطف علی التشریک المذکور».

هنگامی که جمله‌ای در پی جملهٔ دیگری می‌آید جملهٔ نخستین یا محل از اعراب دارد یا ندارد. اگر جملهٔ نخستین، محل از اعراب داشته باشد و بخواهیم جملهٔ بعدی را با آن در اعراب شریک سازیم، یعنی: بخواهیم جمله‌ای که در پی آمده مانند جملهٔ نخستین، خبر یا حال یا صفت یا مفعول گردد، آنگاه جملهٔ دوّم را بر جملهٔ نخست عطف می‌کنیم تا عطف، نشانگر اشتراک در اعراب باشد.

«نحو ذلک»: مانند آنها؛ همچون مفعولیت.

«علی التشریک المذکور».[۲] یعنی: اشتراک در اعراب، که ذکر شد.

«(کالمفرد) فانّه اذا قصد تشریکه لمفرد قبله فی حکم اعرابه من کونه فاعلاً او مفعولا او نحو ذلک وجب عطفه علیه».

مانند مفرد که هرگاه بخواهیم آن را با مفرد پیشین در حکم اعراب ـ چون فاعل یا مفعول یا مانند آن ـ شریک سازیم وجوباً آن را عطف می‌کنیم.

«او نحو ذلک»: مثل هنگامی که مفرد پیشین مجرور به حرف باشد.

---

۱ ـ «دکتر محمود شهابی» در تعریف **«عدم»** گفته: «عدم به حسب تحقیق عبارت است از: عدم وجود مزبور، خواه این عدم در وقت باشد یا قبل یا بعد از وقت. و خواه تحوّل و انتقال از یکی به دیگری ممکن باشد یا نه».

سپس برای عدم به حسب جنس مثل زده به ندیدن برای کژدم، و گفته: عدم به حسب نوع مانند ریش نداشتن زنان. و عدم به حسب شخص همچون بی‌ریشی برای کوسه. «رهبر خرد»، ص ۲۰۰.

۲ ـ واژهٔ **«تشریک»** به معنی شریک سازی در قرآن مجید، نهج‌البلاغة، صحیفهٔ سجادیة و متون کهن عربی به کار نرفته. آنچه برای شریک کردن و انبازی کردن استعمال شده واژه‌هایی چون: اشراک، شرکت، اشتراک و مشارکت است. ولی واژهٔ تشریک که به معنی بند کفش انداختن یا فروختن چیزی است به بهایی که خریده شده، از قرنها پیش گاه‌گاه به مفهوم شریک ساختن و اشتراک به کار برده شده که صحت و اصالت آن تردید پذیر است. برای تحقیق ژرفتر نگاه کنید به: کتاب **«نقد واژه‌ها»** نوشتهٔ حقیر.

«وَجَبَ عطفهَ علیه»: واجب است عطف آن مفرد بر مفرد پیشین.

شرط مقبولیّت عطف با واو

«(فشرط کونه) ای کون عطف الثانیة علی الاولی (مقبولاً بالواو ونحوه اَنْ یکون بینهما) ای بین الجملتین (جهة جامعةٌ، نحو: «زیدٌیکتب ویشعر») لما بین الکتابة والشعر من التناسب الظاهر. (او یعطی ویمنع) لمابین الاعطاء والمنع من التضاد، بخلاف نحو: «زید یکتب ویمنع» او «یعطی ویشعر».

شرط پذیرش و مقبولیت عطف، به وسیلهٔ واو و مانند آن، این است که: بین دو جمله پیوند، ارتباط و تناسبی باشد؛ همانند: «**زیدٌ یکتب ویشعر**»: زید می‌نگارد و می‌سُراید. که بین «**نگارش**» و «**سُرایش**»، پیوند آشکاری است.

و یا مانند: «**زید یعطی ویمنع**» که بین «**اعطا**» و «**منع**» تضاد است.[1]

برخلاف «**زیدٌ یکتب ویمنع یا یعطی ویشعر**» که بین «**کتابت**» و «**منع**»، و بین «**اعطا**» و «**شعر**» جهت جامع و مناسبت نیست و عطف آنها بر یکدیگر مقبول نمی‌افتد.

«وذلک لئلایکون الجمع بینهماکالجمع بین الضَّبِّ والنون».

و اشتراط جهت جامع از این روست که: جمع بین معطوف و معطوف علیه چون جمع بین سوسمار و ماهی نگردد.

«ضَب»: سوسمار.[2]

«نون»: ماهی.[3]

بی‌گمان، بین سوسمار و ماهی هیچ تناسبی وجود ندارد یکی از آبزیان و دیگری از جانداران خشکی است.

برخی گفته‌اند: سوسمار هیچ گاه آب نیز نمی‌نوشد و تشنگیش را با بادکام می‌بخشد.

---

۱ ـ مانند: «**فلیضحکوا قلیلاً ولیبکوا کثیراً**». توبه / ۸۲.

و «**وأنّه هو اضحک وابکی**». نجم / ۴۳.

و «**لکی لاتأسوا علی مافاتکم ولاتفرحوا بما آتاکم**». حدید / ۲۳.

۲ ـ «منتخب اللغات»، ص ۳۰۷.

۳ ـ در قرآن شریف آمده: «**وذاالنُّون اذ ذَهَبَ**». انبیاء / ۸۷. «**نون**» به معنی ماهی است و مراد از «**ذاالنون**» حضرت یونس ـ علیه‌السّلام ـ است.

«وقوله: «نحوه» اراد به ما یدلّ علی التشریک کالفاء وثم وحتّی. وذکره حَشْوٌ مفسد؛ لانّ هذا الحکم مختصٌ بالواو، لانّ لکلٍ من الفاء وثم وحتی معنی محصّلاً غیر التشریک والجمعیّة، فان تحقق هذا المعنی حسن العطف وإنْ لم توجد جهة جامعة بخلاف الواو».

مقصود مصنّف از «**نحوه**» در عبارت «**فشرط کونه مقبولاً بالواو ونحوه**» حروفی است که اشتراک را بیان می‌کند؛ همچون: فاء، ثم، حتّی. لیکن «**نحوه**» کلمهٔ زایدی است که معنی را تباه می‌کند. برای این که شرط داشتن جهت جامع، ویژهٔ عطف به واو است. و حروف دیگر عطف، علاوه بر اشتراک و جمعیّت، معانی مشخصی دارد که اگر آنها تحقق یافت عطف نیکو می‌گردد گرچه جهت جامع نداشته باشد. به خلاف عطف با واو، که تنها با جهت جامع نیکوست.

ضمیر «**ذکره**» به «**حشو**» بر می‌گردد.

«**حشو مفسد**»: زیادتی که معنی را تباه می‌کند.

«**هذا الحکم**»: شرط بودن جهت جامع.

«**محصّل**»: ثابت، مشخص.

«(ولهذا) ای ولانّه لابد فی الواو من جهة جامعة (عیب علی ابی تمام قوله[1])».

و به همین جهت که ناگزیر عطف به واو باید جهت جامع داشته باشد سخن «**ابوتمام**»[2] بر وی عیب گرفته شده که گفته:

لا والّذی هو عالم اَنَّ النَّوی صَبِرٌ وَاَنَّ اباالحسین کریم

یعنی: نه، سوگند به آن که آگاه است محققاً دوری تلخ، و ابوالحسین کریم است.

شرح واژه‌های شعر

«**لا**» نافیه است و با آن ادّعای معشوقه‌اش را نفی می‌کند.

---

۱ ـ «**قوله**» نایب فاعل «**عیب**» است.

۲ ـ ابوتمام کنیهٔ «**حبیب بن اُوس بن حارث**» از شعرای شیعی است. نگاه کنید به: «الغدیر»، ج ۲ از ص ۳۴۸ ـ ۳۲۹ «تاریخ ادبیات زبان عربی» از ص ۳۷۱ ـ ۳۵۶، «فهرست نجاشی»، ص ۱۰۲. «فهرست ابن ندیم»، ص ۲۳۵. «فوائد الرّضویه»، ص ۹۲ و ۹۳. «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۰۸. و «تاریخ ادبیات عرب» (نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون و ترجمهٔ کیوانی)، از ص ۱۸۸ ـ ۱۸۶.

«واو» برسر **«الّذی»** برای قسم آمده و مراد از «الّذی» و صله‌اش خداوند ـ متعال ـ است.

«نوی»: جدایی و فراق.

«صَبِر»: شیرهٔ تلخ درخت ویژه‌ای است.[1]

«ابوالحسین»: کنیهٔ **«محمّد بن هیثم»**، ممدوح ابوتمام است.

«اذلامناسبة بین کرم ابی الحسین ومرارة النَّوی، فهذا العطف غیر مقبول سواء جعل عطف مفرد علی مفرد کما هو الظاهر، او عطف جملة علی جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولی «عالم»؛ لانّ وجود الجامع شرط فی‌الصورتین».

و این سخن عیب گرفته شده؛ چون پیوندی بین کرم ابی‌الحسین و تلخی جدایی نیست. به همین جهت، این عطف، غیر مقبول است، چه عطف مفرد بر مفرد باشد؛ یعنی:اَنَّ و مدخولش همانگونه که ظهور دارد به تأویل مفرد برود و چه عطف جمله بر جمله به این حیث که: اَنَّ و مدخولش جایگزین دو مفعول عالم گردد که اصالةً جمله بوده.

در هر دو صورت، عطف مقبول نیست؛ چون وجود جامع، هم در عطف مفرد بر مفرد و هم در عطف جمله بر جمله شرط است.

«فهذا العطف»: عطف **«اَنَّ اباالحسین کریم»** بر **«اَنَّ النوی صَبِرٌ»**.

«فی الصورتین»: عطف مفرد بر مفرد؛ چون: **«والشّمس والقمر بحسبان»**.[2]

و مثل:

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند

تا تونانی،به کف آری و به‌غفلت نخوری[3]

و چه عطف جمله بر جمله.

«وقوله: «لا» نفی لما ادّعته الحبیبة علیه من اندراس هواه، بدلالة البیت السابق».

ابوتمام واژهٔ **«لا»** را در آغاز شعرش آورده تا ادعای معشوقه‌اش را مبنی

---

۱ ـ «صبر ـ بفتح اوّل و کسر ثانی است و سکون ثانی جایز نیست مگر به ضرورت شعری و آن ـ عصارهٔ تلخ است از درختی که به هندی «ایلوا» گویند». «غیاث اللغات»، ص ۵۳۴.

۲ ـ الرحمن / ۵.

۳ ـ گلستان، ص ۴.

بر فرسوده شدن عشق ابو تمام، نفی کند و بگوید: نه، عشق من تباه نشده.

ادّعای معشوقهٔ ابو تمام از شعر پیشین او برداشت می‌شود.[۱]

ضمیر «**علیه**» به «**ابو تمام**» بر می‌گردد.

«**اندراس**»: نابود شدن، کهنه گشتن.

«**هوا**»: عشق.

ضمیر «**هواه**» نیز به «**شاعر**» برگشت می‌کند.

موارد فصل و وصل

«(واِلّا) ای واِنْ لم یقصد تشریک الثانیة للاولی فی‌حکم اعرابها (فصلت) الثانیة (عنها) لئلایلزم من العطف التشریک الّذی لیس بمقصود (نحو: «واِذا خلوا اِلی شیاطینهم قالوا اِنّا معکم اِنّما نحن مستهزئون اللّه یستهزئ بهم» لم یعطف «اللّه یستهزئ بهم» علی «اِنّا معکم»؛ لانّه لیس من مقولهم) فلو عطف علیه لزم تشریکه له فی‌کونه مفعول «قالوا» فیلزم اَنْ یکون مقول قول المنافقین ولیس کذلک».

و اگر قصد شریک سازی جملهٔ دوّم را با جملهٔ نخست در حکم اعراب نداشته باشیم. آن را جدا می آوریم تا با عطف، اشتراکی که مقصود نیست پدید نیاید. مثلاً در این آیات:

«واذا خَلَوا اِلی شیاطینهم قالوا اِنّا معکم اِنّما نحن مستهزئون اللّه یستهزئ بهم».[۲]

برای این که خلاف مقصود پیش نیاید «**اللّه یستهزئ بهم**» بر «**اِنّا معکم**» عطف نشده؛ چون «**اللّه یستهزئ بهم**» از گفتار منافقین نیست و اگر بر «**انّا معکم**» عطف می‌شد آن نیز مانند: «**انّامعکم**» مفعول «**قالوا**» می‌گشت و لازمه‌اش این بود که: جزو گفته‌های منافقین باشد.

---

۱ ـ بیت پیشین شاعر چنین است:

زَعَمَتْ هواکِ عفاالغداةَ کما عفا — عنها طلولٌ باللّوی ورسومُ

یعنی: معشوقه پنداشته که ای نفس! عشق تو کهنه شده در گذشت صبحگاه همانگونه که فرسوده گشته از آن، جایگاه بارانها در سرزمین لوی و فرسوده گشته آثار خانه‌ها.

کاف «**هواکِ**» خطاب به «**نفس**» است. و «**غداة**» ظرف برای «**عفا**» و «**طلول**» جمع «**طل**» به معنی باران. لیکن در اینجا از آن جایگاه بارانها قصد شده.

۲ ـ بقره/ ۱۴ و ۱۵.

«تشریکه له» ضمیر **«تشریکه»** به **«اللّه یستهزئ بهم»** بر می‌گردد و ضمیر **«له»** به **«اِنّامعکم»**.

«ولیس کذلک» یعنی: **«اللّه یستهزئ بهم»** مقول قول منافقین نیست.

«وانّما قال علی «اِنّا معکم، دون «اِنّما نحن مستهزئون»؛ لانّ قوله: «اِنّما نحن مستهزئون» بیان لقوله «اِنّا معکم» فحکمه حکمه، وایضاً العطف علی المتبوع هوالأصل».

مصنّف گفت: **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«انّا معکم»** عطف نشده و نگفت: بر **«انّما نحن مستهزئون»** عطف نشده؛ چون **«اِنّما نحن مستهزئون»** بیان **«اِنّامعکم»** است و حکمش همان حکم **«اِنّا معکم»** می‌باشد در این که: هر دو مقول قول منافقین است و نمی‌توان **«اللّه یستهزی بهم»** را بر آن عطف کرد به اضافه، عطف بر متبوع **(اِنّا معکم)** اصل است.

«فحکمه»: حکم **«انّما نحن مستهزئون»**.

«حکمه»: حکم **«اِنّا معکم»** است.

«(وعلی الثانی) ای علی تقدیر اَلاّیکون للأولی محل من الاعراب (اِنْ قصد ربطها بها) ای ربط الثانیة بالاولی (علی معنی عاطف سوی الواو عطفت) الثانیة علی الأولی (به) ای بذلک العاطف من غیر اشتراط امر آخر (نحو: «دخل زید فخرجَ عمرو» او «ثم خرج عمرو» اِذا قصد التعقیب او المهلة».

اَمّا بنابر فرض این که جملهٔ نخست محلّی از اعراب نداشته باشد و ما بخواهیم جملهٔ دوّم را با آن مرتبط کنیم به وسیلهٔ حرفی غیر از واو. آنگاه جملهٔ دوم را بر جملهٔ اوّل با آن حرف عطف می‌کنیم و دیگر جهت جامع شرط نیست. مانند: **«دَخَلَ زید فخرج عمروٌ»** که چون قصد تعقیب بوده **«خرج عمروٌ»** با «فاء» بر **«دخل زیدٌ»** که مستأنفه است و محلّی از اعراب ندارد عطف شده.

و مانند: **«دخل زیدٌ ثم خرج عمروٌ»** که چون قصد مهلت بوده **«خرج عمروٌ»** با ثم عطف گشته.

«وذلک لانّ ماسوی الواو من حروف العطف یفید مع الاشتراک معانی مُحَصَّلَةً مُفصَّلَةً فی‌علم النحو، فاذا عطفت الثانیة علی الاولی بذلک العاطف ظهرت الفائدة، اعنی حصول معانی هذه الحروف، بخلاف الواو، فانّه لایفید اِلاّ مجرّد الاشتراک».

در غیر واو جهت جامع شرط نیست؛ برای این که: غیر از واو دیگر حروف عطف،

معانی معیّنی دارد که در علم نحو شرح داده شده.

بنابراین، هرگاه جملهٔ دوم با یکی از آن حروف بر جملهٔ نخست عطف گردد فایده ـ یعنی معنی ـ آن حرف عطف آشکار می‌شود. به خلاف واو که تنها برای اشتراک است.

«وذلک»: دلیل این که جامع در غیر واو شرط نیست.

«وهذا اِنّما یظهر فیماله حکم اِعرابی، واَمّا فی‌غیره ففیه خفاء واشکال وهوالسبب فی‌صعوبة باب الفصل والوصل، حتی حصر بعضهم البلاغة فی معرفة الفصل والوصل».

افادهٔ اشتراک واو در جاهایی که حکم اعرابی داشته باشد ظهور دارد. امّا در جاهایی که حکم اعرابی نداشته باشد در افادهٔ اشتراک واو، خفا و اشکال هست.

و همین خفا و اشکال، انگیزهٔ سختی باب فصل و وصل شده تا اندازه‌ای که برخی از علما، علم بلاغت را در شناخت فصل و وصل منحصر کرده‌اند.[1]

«هذا» یعنی: این که واو، افادهٔ اشتراک می‌کند.

«یظهر فیماله حکم اعرابیٌ» هر جا حکم اعرابی داشته باشد مشخص است که اشتراک در حکم اعرابی است.

«واَمّا فی‌غیره ففیه خفاء واشکال»: امّا در مواضعی که حکم اعرابی ندارد در افادهٔ اشتراک خفا هست؛ یعنی: آشکار نیست که اشتراک در چه چیزی است. و اشکال هست؛ یعنی: سختی دارد و باید در مواضع ششگانه‌ای که بعداً می‌آید دقت کرد تا جهت جامع را شناخت.

«وهو السبب» همین خفا و اشکال، انگیزهٔ سختی باب فصل و وصل است.

«(واِلاّ) ای واِنْ لم‌یقصد ربط الثانیة بالاولی علی معنی عاطف سوی الواو(فان کان للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثانیة فالفصل) واجب لئلایلزم من الوصل التشریک فی‌ذلک الحکم (نحو: واذا خَلَوا) الآیة (لم یعطف «اللّه یستهزئ بهم» علی قالوا لئلایشارکه فی‌الاختصاص بالظرف لمامرّ) من اَنَّ تقدیم المفعول ونحوه من الظرف وغیره یفید الاختصاص فیلزم اَنْ یکون استهزاءاللّه بهم مختصاً بحال خُلُوهم اِلی شیاطینهم ولیس کذلک».

---

۱ ـ «قیل للفارسی: ما البلاغة؟ قال: معرفة الفصل و الوصل». «دراسةٌ و نقد فی مسائل بلاغیّة هامة»، ص ۵۵.

و اگر ربط جملهٔ دوم به جملهٔ نخست به وسیلهٔ حرفی غیر از واو قصد نشود در آن هنگام اگر جملهٔ نخست یک حکم و قیدی دارد که نمی‌خواهیم جملهٔ دوّم را در آن شریک سازیم، باید جملهٔ دوّم را جدا بیاوریم تا با وصل، اشتراک در آن حکم پدید نیاید. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«واذا خَلَوا اِلی شیاطینهم قالوا اِنّا معکم اِنّما نحن مستهزئون اللّه یستهزئ بهم».

در این آیات شریفه **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«قالوا»** عطف نشده تا با آن در اختصاص به ظرف (اذا) شریک نگردد.

بیان انگیزهٔ این سخن قبلاً گذشت که:[1] تقدیم مفعول، ظرف و مانند آن، افادهٔ اختصاص می‌کند. و لازمهٔ آن چنین می‌شود که: مسخره فرمودن خداوند ـ متعال ـ تنها در هنگامی باشد که منافقین با دوستانشان خلوت می‌کنند؛ حال آن که چنین نیست.

توضیحات

«فان کان للاولی حکم»: مقصود از **«حکم»**، ویژگی و قیدی است که عارض جمله می‌شود؛ چون مقیّد شدن به شرط یا حال یا ظرف مثلاً و مراد از آن، حکم اعرابی نیست؛ زیرا بحث ما در قلمرو جمله‌هایی است که محل از اعراب ندارد.

در این آیات شریفه **«قالوا»** مقیّد به ظرف، یعنی: **«اذا خلوا»** است. و چون ظرف بر آن پیشی گرفته افادهٔ اختصاص می‌کند.

بدین شکل که: تنها هنگامی می‌گفتند که با دوستانشان خلوت می‌کردند. پس حکمِ ویژهٔ **«قالوا»** اختصاص به ظرف است.

بنابراین، اگر **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«قالوا»** عطف می‌شد در اختصاص به ظرف با **«قالوا»** شریک می‌گشت بدین شکل که: خداوند تنها هنگامی آنان را مسخره می‌کند که با دوستانشان خلوت گزینند. در حالی که چنین چیزی نادرست است.

گفتنی است که: قبلاً سخن از عطفَ **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«اِنّا معکم»** بود؛ و اکنون سخن از عطف **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«قالوا»** است. **«اِنّا معکم»** محل از اعراب داشت ولی

---

١ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ٧٦. مختصرهای چاپ جدید ص ١٧۴. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ١٦٧.

«قالوا» محلی از اعراب ندارد ولی حکم ویژه‌ای دارد.

«فان قیل: اذا شرطیّة لاظرفیّة. قلنا: اذا الشرطیة هی الظرفیة استعملت استعمال الشرط ولوسُلِّمْ فلاینافی ما ذکرنا؛ لانّه اسم معناه الوقت لابدّله من عامل وهو «قالوا اِنّا معکم» بدلالة المعنی. واذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر علیه یفهم اختصاص الفعلین به کقولنا: «یوم الجمعة سرت وضربت زیداً» بدلالة الفحوی والذوق».

مصنّف گفت: **«اللّه یستهزئ بهم»** بر **«قالوا»** عطف نشده تا با آن در اختصاص به ظرف شریک نگردد.

اکنون ممکن است کسی بگوید: **«اذا»** شرطیه است نه ظرفیه و تقدیم آن برای صدارت است نه اختصاص.

شارح پاسخ می‌دهد: اذای شرطیه همان اذای ظرفیّه است که کاربرد شرطی دارد. و اگر بپذیریم که شرطیّه است و ظرفیّه نیست باز هم با افادهٔ اختصاصی که گفتیم منافات ندارد؛ زیرا آن اذا اسم به معنی وقت است و به ناچار باید عامل داشته باشد و عامل آن همانطور که معنی بر آن دلالت می‌کند **«اِنّامعکم»** است. و هرگاه متعلق فعل بر فعل پیشی بگیرد و بر آن، فعل دیگری عطف گردد، اختصاص دو فعل به متعلق فهمیده می‌شود؛ چون **«یوم الجمعة سرت وضربت زیداً»** که متعلق **«سرت»** مقدم شده و **«ضربت»** بر **«سرت»** عطف گردیده. و در این هنگام، با دلالت فحوی و ذوق، اختصاص **«سرت»** و **«ضربت»** به **«یوم‌الجمعة»** برداشت می‌شود.

«عطف فعل آخر علیه»: فعل دیگری بر آن فعل عطف شود.

ضمیر **«به»** به **«متعلق»** باز می‌گردد.

«بدلالة الفحوی»: ظهور سخن با توجه به قرینه‌ها و نمونه‌هاست.

«ذوق»: سلیقه.

«(واِلاّ) عطفٌ علی قوله: «فان کان للاولی حکم» ای واِنْ لم یکن للأولی حکم لم یقصداعطاؤه للثانیة، وذلک بألاّ یکون لها حکم زائدٌ علی مفهوم الجملة. او یکون ولکن قصد اعطاؤه للثانیة ایضاً».

و **«اِلاّ»** بر **«فان کان للاولی حکم»** عطف شده. یعنی: اگر جملهٔ نخست، حکمی که نخواهیم به جملهٔ دوّم بدهیم نداشته باشد بدین شکل که: جملهٔ نخست اصلاً حکمی فراتر

از مفهوم جمله ندارد یا حکم ویژه‌ای دارد ولی می‌خواهیم جملهٔ دوم را نیز در آن شریک سازیم.

ضمیر **«اعطاؤه»** به **«حکم»**، و ضمیر **«لها»** به **«اُولی»** برگشت می‌کند.

قبلاً گفتیم که: مقصود از **«حکم»**، قید ویژه‌ای چون حال، شرط و ظرف است.

کمال انقطاع

«(فان کان بینهما) ای بین الجملتین (کمال الانقطاع بلاایهام) ای بدون اَنْ یکون فی الفصل اِیهام خلاف المقصود (اوکمال الاتصال او شبه احدهما) ای احد الکمالین (فکذلک) ای یتعین الفصل؛ لانّ الوصل یقتضی مُغایرةً ومناسَبَة. (واِلّا) ای واِنْ لم یکن بینهما کمال الانقطاع بلا ایهام ولاکمال الاتصال ولاشبه احدهما (فالوصل متعین)؛ لوجود الداعی وعدم المانع».

بنابراین، در چهار صورت زیرین باید فصل آورد و جملهٔ دوّم را بر جملهٔ نخست عطف نکرد:

۱ ـ کمال انقطاع، بین دو جمله حاکم باشد و از فصل، خلاف مقصود برداشت نگردد.

۲ ـ بین دو جمله، شبه کمال انقطاع باشد.

۳ ـ بین دو جمله، کمال اتصال باشد.

۴ ـ بین دو جمله شبه کمال اتصال باشد.

در این چهار صورت، عطف نمی‌کنیم؛ چون معطوف و معطوف علیه از یک سو باید با هم مغایر باشد؛ زیرا عطف عینین جایز نیست. و از یک سو باید پیوند و مناسبت داشته باشد؛ زیرا عطف متباینین نادرست است.

ولی در دو صورت، از این چهار صورت (کمال انقطاع و شبه آن) مناسبت وجود ندارد. و در دو صورت (کمال اتصال و شبه آن) مغایرت نیست.

و در غیر این چهار صورت، یعنی: در دو جا باید عطف به واو کرد:

۱ ـ در کمال انقطاع هنگامی که جدایی، خلاف مقصود را در نظر آورد.

۲ ـ زمانی که ارتباط دو جمله، میانهٔ دو کمال باشد؛ یعنی: نه کمال انقطاع و نه کمال اتصال و نه شبه آن دو. **«لوجود الداعی وعدم المانع».**

در این دو قسم، عطف می‌کنیم؛ زیرا انگیزه، که رفع ایهام در کمال انقطاع است وجود دارد. و مانع که، کمال انقطاع و کمال اتصال و شبه آن دو بود در توسط بین کمالین وجود ندارد.

«والحاصل: اَنَّ للجملتین اللتین لامحل لهما من الاعراب ولم یکن للاولی حکم لم یقصد اعطاؤه للثّانیة ستة احوال: الاول: کمال الانقطاع بلاایهام. الثّانی: کمال الاتصال. الثالث: شبه کمال الانقطاع. الرابع: شبه کمال الاتصال. الخامس: کمال الانقطاع مع الایهام. السادس. التوسط بین الکمالین. فحکم الاخیرین الوصل، وحکم الاربعة السابقة الفصل».

خلاصه: ارتباط دو جمله‌ای که دارای محل از اعراب نیست و جملهٔ نخست حکمی که نخواهیم به جملهٔ دوّم بدهیم را ندارد. شش گونه است:

۱ ـ کمال انقطاع بدون ایهام خلاف مقصود.

۲ ـ کمال اتصال.

۳ ـ شبه کمال انقطاع.

۴ ـ شبه کمال اتصال.

۵ ـ کمال انقطاع با ایهام خلاف مقصود.

٦ ـ توسط بین کمال انقطاع و کمال اتصال.

حکم پنجم و ششم وصل است؛ و حکم چهارتای گذشته فصل.

«فاخذ المصنف فی تحقیق الاحوال السّته فقال: (اَمّا کمال الانقطاع) بین الجملتین (فلاختلافهما خبراً وانشاءً لفظاً ومعنی) بان تکون احداهما خبراً لفظاً ومعنی والاخری اِنشاء لفظاً ومعنی».

آنگاه مصنّف به بررسی حالات ششگانه پرداخت و گفت: کمال انقطاع بین دو جمله در جایی است که یکی از آن دو لفظاً و معناً خبری، و دیگری لفظاً و معناً انشایی باشد.

(نحو) مانند این شعر **«اخطل»**:[1]

---

۱ ـ **«غیاث بن غوث تغلبی»** مشهور به **«اخطل»** در سال ۲۰ هجری پا به دنیا نهاد و در سال ۹۲ هجری به گور رفت. وی شاعر ستایشگر بنی‌امیّه بود و چون کیش نصرانی داشت وصلیبی به همراه می‌کشید به او «ذوالصلیب» می‌گفتند. ←

وقال رائدهم اَرسُوا نزاولها   فكلّ حتف امرئٍ يجرى بِمقدارِ

یعنی: پیشتازشان گفت: بمانید جنگ را پیشه می‌کنیم. مرگ هر شخصی براساس قدر، جریان می‌یابد.

شرح واژه‌های شعر

«(رائدهم) هو الّذى يتقدم القوم لطلب الماء والكَلأ».

«رائد قوم» یعنی: کسی که پیشتر از مردم در جستجوی آب و سبزه حرکت می‌کند.

«(ارسوا) ای اقيموا، من «اَرْسَيتُ السفينة» حبستها بالمرساة».

«ارسوا» یعنی: بمانید و بایستید؛ از **«اَرْسَيتُ السفينة»** گرفته شده. یعنی: کشتی را لنگر انداختم، آن را با لنگر نگه داشتم.

ضمیر **«حبستها»** به **«سفینه»** بر می‌گردد.

«مِرساة»: ـ بکسر میم ـ لنگر و آهنی است که به دریا می‌افکنند تا کشتی بایستد.

«(نزاولها) ای نحاول تلك الحرب ونعالجها».

آن جنگ را پیشه کنیم و کارش را بسازیم.

ضمیر **«نزاولها»** و **«نعالجها»** به **«حرب»** بر می‌گردد. **«حرب»** مؤنث است.

خلاصهٔ معنی این است که: بایستید تا اقدام به جنگ کنیم و به آن دست بزنیم و کارش را تمام کنیم.

«حتف»: مرگ.

«مقدار» در اینجا به معنی **«قدر»** الهی است.

(فكل حتف امرىٍ يجرى بمقدارٍ):

یعنی: مرگ هر شخصی براساس قدر، جریان می‌یابد.

«ای اقيموا نقاتل، فانَّ موت كل نفس يجرى بقدرالله ـ تعالى ـ ، لاالجبن ينجيه ولا الاقدام يُرْديه».

یعنی: بایستید تا بجنگیم؛ بی‌تردید مرگ هر کسی بر مبنای قدر خداوند ـ متعال ـ

نگاه کنید به: «البیان و التبیین»، ج ۱، ص ۱۱۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، از ص ۲۱۶ ـ ۲۰۸. «خزانة الادب»، ج ۱، ص ۲۲۰. و «الشعر و الشعراء»، ص ۳۰۱.

تحقّق می‌یابد. نه ترس او را از مرگ نجات می‌دهد و نه اقدام او را نابود می‌سازد.

«یرْدیه»: ـ به سکون راء و کسر دال ـ یعنی: هلاک می‌کند او را.

«لم یعطف «نزاولها» علی «ارسوا»؛ لانّه خبر لفظاً ومعنی، وارسوا انشاء لفظاً ومعنی، و هذا مثال لکمال الانقطاع بین الجملتین باختلافهما خبراً وانشاء لفظاً ومعنی مع قطع النظر عن کون الجملتین ممّا لیس له محلٌ من الاعراب. وإلاّ فالجملتان فی‌محلّ النصب علی انّه مفعول قال».

«نزاولها» بر **«ارسوا»** عطف نشده؛ چون **«نزاولها»** لفظاً و معناً خبریّه است و **«ارسوا»** لفظاً و معناً انشائیه.

و این شعر، نمونه‌ای است از کمال انقطاع بین دو جمله به جهت اختلاف در این که یکی لفظاً و معناً خبریّه و دیگری لفظاً و معناً انشائیه است. با قطع نظر از این که دو جمله محلاً منصوب و مفعول قال است. و از قلمرو جمله‌هایی که محل از اعراب ندارد نیست.

«(او) لاختلافهما خبراً وانشاء (معنی فقط) بأَنْ تکون احداهما خبراً معنی والاخری انشاء معنی وإنْ کانتا خبریّتین او انشائیّتین لفظاً (نحو: «مات فلان رحمه‌اللّه») لم یعطف «رحمة‌اللّه» علی «مات»؛ لانّه انشاء معنی، و«مات» خبر معنی. وإنْ کانتا جمیعاً خبریتین لفظاً».

یا کمال انقطاع از این روست که: دو جمله تنها از نظر معنی با هم در انشائیه و خبریّه بودن اختلاف دارد. یعنی: یکی معناً خبری است و دیگری معناً انشایی. گرچه هر دو لفظاً خبریّه یا هر دو لفظاً انشائیه است.

مانند: **«مات فلانٌ رحمة‌اللّه»** که **«رحمة‌اللّه»** بر **«مات فلان»** عطف نشده؛ چون **«رحمة‌اللّه»** معناً انشایی است و **«مات فلان»** خبری. با این که هر دو لفظاً خبری است.

«(او لانّه) عطف علی «لاختلافهما» والضمیر للشأن (لاجامع بینهما کما سیأتی) بیان الجامع، فلایصح العطف فی‌مثل «زید طویل وعمروٌ نائمٌ».

«لانّه» بر **«لاختلافهما»** عطف شده و ضمیر آن شأن است. یعنی: یاکمال انقطاع از این روست که: بین دو جمله، جامع و پیوند و ارتباطی نیست. بنابراین، درست نیست که بگوییم: **«زیدٌ طویل وعمروٌ نائمٌ»**؛ چون دو جمله پیوند و ارتباطی ندارد.

«کماسیأتی»: بیان جامع به زودی می‌آید.[1]

کمال اتصال

«(وأمّا کمال الاتصال) بین الجملتین (فلکون الثانیة مؤکدة للاولی) تأکیداً معنویاً (لدفع توهم تجوزٍ او غلط نحو: «لاریب فیه») بالنسبة الی «ذلک الکتاب» اذا جعلت «الم» طائفةً من الحروف او جملةً مستقلةً و«ذلک الکتاب» جملةٌ ثانیة و«لاریب فیه» ثالثة».

امّا کمال اتصال بین دو جمله برای این است که: جملهٔ دوّم جملهٔ نخست را تأکید معنوی می‌کند تا پندار مجازگویی یا غلط گویی را بزداید. مانند: **«لاریب فیه»** نسبت به **«ذلک الکتاب»**، هنگامی که این‌گونه ترکیب کنیم: **«الم»** مجموعه‌ای از حروف که موقعیت از اعراب ندارد یا **«الم»** با حذف مبتدا یا فعل، جملهٔ مستقلی باشد؛ بدین شکل: **«هذا الم»** یا **«اقسم بالم»** و **«ذلک»** مبتدا و **«الکتاب»** خبر آن، که جملهٔ مستقل دوّم باشد، بدون محل از اعراب. و **«لاریب فیه»** جملهٔ مستقل سوّم.[2]

گفتنی است که: مقصود از تأکید معنوی، تقویت مفهوم جملهٔ نخست به وسیلهٔ جملهٔ دوم است.

«(فانّه لمّا بولغ فی‌وصفه) ای وصف الکتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه ای فی‌اَن وصف بانّه بلغ (الدرجة القصوی فی‌الکمال) وبقوله بولغ تتعلق الباء فی‌قوله (بجعل المبتداء ذلک) الدال علی‌کمال العنایة بتمییزه والتوسل ببعده اِلی التعظیم وعلوالدرجة (وتعریف الخبر باللام) الدال علی الانحصار مثل حاتم الجواد. فمعنی ذلک الکتاب اَنّه الکتاب الکامل الذی یستأهل اَنْ یسمّی کتاباً کأنّ ماعداه من الکتب فی‌مقابلته ناقص بل لیس بکتاب».

خلاصهٔ معنی این قسمت چنین است: با **«ذلک الکتاب»** در وصف قرآن مبالغه شده. بدین شکل که: قرآن به درجهٔ نهایی کمال رسیده؛ زیرا **«ذلک»** مبتدا قرار داده شده که

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم از ص ۱۱۱ ـ ۱۰۹. مختصرهای چاپ جدید از ص ۲۵۳ ـ ۲۴۷. و مختصرهای حاشیه‌دار، از ص ۲۴۳ ـ ۲۳۶.

۲ ـ لیکن اگر **«ذلک»** را مبتدا و **«الکتاب»** را عطف بیان و **«لاریب فیه»** را خبر آن قرار دادیم از قلمرو بحث خارج می‌گردد. و همین‌گونه است هر ترکیب دیگری که به استقلال جملهٔ **«ذلک الکتاب»** و **«لاریب فیه»** آسیب برساند.

هم آن اوج عنایت به مشخص شدن را می‌رساند و هم بابعید بودنش **عظمت** و بلندی مرتبهٔ قرآن را می‌نمایاند. و از سوی دیگر، خبر **(الکتاب)** معرّف به لام جنس آمده و این تعریف، مثل **«حاتم الجواد»** نشانگر حصر است. یعنی: قرآن، تنها کتاب کاملی است که شایستگی نام کتاب را داراست. گویا کتابهای دیگر در برابر آن ناقص است یا اصلاً کتاب نیست.

توضیحات

«ببلوغه» متعلق به **«وصفه»** است. یعنی: در وصف کتاب مبالغه شده به این که: به درجهٔ نهایی کمال رسیده.

«بجعل المبتداء ذلک» متعلق به **«بولغ»** است. یعنی: به سبب مبتدا قرار دادن **«ذلک»** مبالغه شده.

«الدرجة القصوی»: درجهٔ نهایی.

«حاتم الجواد»، معرّف بودن الجواد نشانهٔ حصر است.

«یستأهل»: شایستگی دارد.

«(جاز) جواب لمّا ای جاز بسبب هذه المبالغة المذکورة (اَنْ یتوهم السامع قبل التأمل اَنّه) اعنی قوله ذلک الکتاب (ممّا یرمی به جزافا) من غیر صدور عن رویّة وبصیرة».

«جاز» جواب **«لمّا بولغ»** است. یعنی: چون در **«ذلک الکتاب»** قصد گزاف گویی بوده و این سخن پدیدهٔ اندیشه و بینش نیست.

«هذه المبالغة المذکورة» مبالغه‌ای که گفته شد در **«ذلک»** و **«الکتاب»** تجلی کرده.

«ممّا یرمی به»: از چیزهایی که با آن قصد می‌شود.

«جزاف» بکسر و فتح و ضم جیم صحیح است و به معنی گزاف می آید.[1]

«رویّه»: اندیشه، تأمل.

«(فَأُتْبعه) علی لفظ المبنی للمفعول، والمرفوع المستتر عائدٌ الی «لاریب فیه» والمنصوب البارز اِلی «ذلک الکتاب» ای جُعِلَ «لاریب فیه» تابعاً «لذلک الکتاب»

---

۱ ـ «جزاف: به هر سه حرکت و ضم افصح است، تخمین و قیاس کردن در بیع و شراء و جز آن و چیزی که تخمین کنند. مُعَرَّب گزاف». «منتخب‌اللغات»، ص ۱۳۸.

(نفیالذلک) التوهم».

به دنبال آورده شده **«لاریب فیه»** بر **«ذلک الکتاب»**.

«اُتبعه» به صیغهٔ مجهول است و ضمیر مرفوع نایب فاعل که در آن مستتر است به **«لاریب فیه»** و ضمیر منصوب آشکار به **«ذلک الکتاب»** بر می‌گردد. یعنی: **«لاریب فیه»** تابع **«ذلک الکتاب»** قرار داده شده تا توهّم گزاف گویی زدوده شود.

«(فوزانه) ای وزان «لاریب فیه» مع «ذلک الکتاب» (وزان نفسه) مع زید (فی جاء نی زید نفسه)».

بنابراین، موقعیت و مرتبهٔ **«لاریب فیه»** نسبت به **«ذلک الکتاب»** موقعیت و مرتبهٔ واژهٔ **«نفسه»** است نسبت به **«زید»** در **«جاءنی زید نفسه»**.

یعنی: همان گونه که **«نفسه»** پندار مجاز گویی و غلط بودن را از بین می‌برد؛ **«لاریب فیه»** نیز نسبت به **«ذلک الکتاب»** توهّم مجاز گویی و غلط بودن را می‌زداید.

«فظهر اَنّ لفظ «وزان» فی‌قوله: «وزان نفسه» لیس بزائدٍ کما توهم».

پس آشکار شد که: واژهٔ **«وزان»** در عبارت **«وزان نفسه»** همان گونه که به گمان برخی آمده زایده نیست.

توضیح:

کلمهٔ **«وزان»** مصدر باب مفاعله است. گاه به معنی مرتبه به کار می‌رود و گاه به معنی موازن.

بعضی آن را به معنی موازن گرفته گفته‌اند: در عبارت مصنّف که گفته: **«فوزانه وزان نفسه»** کلمهٔ وزان دوم زاید است؛ و اگر می‌گفت: **«فوزانه نفسه»** معنی درست می‌شد بدین شکل: **«فموازنه نفسه»**. یعنی: مشابه آن، کلمهٔ نفسه است.

اکنون شارح می‌گوید: براساس سخن ما که وزان را به معنی مرتبه گرفتیم دیگر وزان دوم زایده نیست و معنی آن این گونه است: مرتبه و موقعیّت **«لاریب فیه»** مرتبه و موقعیّت **«نفسه»** است.

«او تأکیداً لفظیّاً کما اشار الیه بقوله (ونحو ـ هدی) ای هو هدی (للمتقین) ای الضّالّین الصائرین الی التقوی».

و یاکمال اتصال به این است که: جملهٔ دوم تأکید لفظی برای جملهٔ نخست است همان گونه که مصنّف گفت. چون: **«هدیً»** یعنی: **«هو هُدیً»** که تأکید لفظی است. برای **«ذلک‌الکتاب»** و بر آن عطف نشده.

شارح **«للمتقین»** را به **«الضالّین الصائرین الی التقوی»** تفسیر کرد؛ چون متقین، هدایت یافته‌اند و هدایت آنان تحصیل حاصل است. از این رو شارح گفته: مقصود از متقین، گمراهانی هستند که در مسیر متقی شدن قرار گرفته‌اند.

بنابراین، به کارگیری واژهٔ متقین برای گمراهانی که به سوی تقوی می‌گرایند مجاز **«اَوْل»** است. یعنی: نامگذاری به اعتبار آینده. مثل وقتی که به دانشجوی علوم دینی می‌گوییم: «آیةاللّه». و به دانشجوی رشته پزشکی می‌گوییم: «دکتر».

«(فانّ معناه اَنّه) ای الکتاب (فی‌الهدایة بالغٌ درجةً لایُدرک کنهها) ای غایتها، لما فی تنکیر «هدیً» من الابهام والتفخیم. (حتی کانّه هدایة محضة) حیث قیل: «هدیً» ولم یقل: هادٍ».

بی‌تردید، معنی **«هُدیً للمتقین»** این است: آن کتاب در هدایت به درجه‌ای رسیده که پایانش درک نمی‌گردد. و این معنی از ابهام و بزرگداشتی که در نکره بودن هدیً هست به‌دست می‌آید تا حدی که گویا هدایت خالص است. چون خداوند گفته: **«هُدیً»** و نگفته: **«هادٍ»**.

«(وهذا معنی ذلک الکتاب؛ لانّ معناه کمامرّ الکتاب الکامل. والمراد بکماله کماله فی‌الهدایة؛ لانّ الکتب السماویة بحسبها) ای بقدر الهدایة واعتبارها (تتفاوت فی‌درجات الکمال) لابحسب غیرها لانّها المقصود الاصلی من الانزال».

و **«هذا»** یعنی: رسیدن به مرتبه‌ای در هدایت که نهایتش درک نمی‌شود معنی **«ذلک‌الکتاب»** است. همان گونه که گفتیم: معنای **«ذلک الکتاب»** کتاب کامل می‌باشد. و مقصود از کامل بودن آن، کامل بودن در هدایت است. برای این که کتب آسمانی به اندازهٔ هدایت، ارزیابی می‌شود و در درجات کمال تفاوت می‌پذیرد نه به حسب غیر هدایت؛ چون هدف اساسی از فرود آمدن آنها هدایت است.

ضمیر **«غیرها»** و **«لانّها»** به **«هدایت»** باز می‌گردد.

«(فوزانه) ای وزان «هدیً للمتقین» (وزان زید الثانی فی «جاء نی زید زیدٌ»)؛ لکونه

مُقرِّراً لذلک الکتاب مع اتفاقهما فی‌المعنی. بخلاف «لاریب فیه» فانّه یخالفه معنی».

پس موقعیت **«هدیً للمتقین»** موقعیت زید دوّم در **«جاءنی زیدٌ زیدٌ»** است؛ در این که: **«ذلک الکتاب»** را تثبیت می‌کند و با آن هم معنی است. به خلاف **«لاریب فیه»** که با **«ذلک‌الکتاب»** از جهت معنی مخالف است.

«اتفاقهما»: «ذلک الکتاب» با **«لاریب فیه».**

ضمیر **«فانّه»** به **«لاریب فیه»**، و ضمیر **«یخالفه»** به **«ذلک الکتاب»** برمی‌گردد.

«(او) لکون الجملة الثانیة (بدلاًمنها) ای من الاولی (لانّها) ای الاولی (غیر وافیة بتمام المراد، اوکغیر الوافیة) حیث یکون فی‌الوفاء قصورٌ مّا او خفاءٌ مّا (بخلاف الثانیة) فانّها وافیةکمال الوفاء».

یاکمال اتصال از این روست که: جملهٔ دوّم بدل از جملهٔ نخستین قرار گرفته. برای این که جملهٔ نخستین تمام مراد را بیان نمی‌کند و یا مانند غیر وافی به تمام مراد است. هنگامی که در وفای مراد جملهٔ نخستین، قصور یا خفایی باشد. ولی جملهٔ دوّم (بدل) کاملاً مقصود را بیان می‌کند.

گفتنی است که: مصنّف برای غیر وافی بودن جملهٔ نخست، مثال نزده، ولی برای آنچه مانند غیر وافی است به جهت قصور یا خفا، مثل زده به آیهٔ **«امدّکم»** و شعر **«اقول له ارحل»** که بعداً می‌آید.

«(والمقام یقتضی اعتناءً بشأنه) ای بشأن المراد (لنکتةٍ؛ ککونه) ای المراد (مطلوباً فی‌نفسه او فظیعاً او عجیباً او لطیفاً)».

حال آن که مقام، توجّه به موقعیت مراد را می‌طلبد برای نکته‌ای چون:

۱ ـ مطلوب بنفسه بودن مراد.

۲ ـ فظیع، یعنی: دردناک و فاجعه آمیز بودنش.

۳ ـ عجیب و شگفتی زا بودن آن.

۴ ـ لطیف بودن و نیاز به کنکاش و دقت داشتن آن.

«فتنزل الثانیة من الاولی منزلة بدل البعض اوالاشتمال، فالاول (نحو: «امدکم بما تعلمون، امدکم بأنعام وبنین، وجنات وعیون» فانّ المراد التنبیه علی نعم‌اللّه ـ تعالی ـ) و المقام یقتضی اعتناءً بشأنه؛ لکونه مطلوباً فی‌نفسه وذریعةً اِلی غیره».

و از این رو که جملهٔ نخست مانند غیر وافی است و از سوی دیگر مراد یا مطلوب بنفسه یا فظیع یا عجیب یا لطیف است، جملهٔ دوم به منزلهٔ بدل بعض یا اشتمال گرفته می‌شود.

بدل بعض مانند: **«امدّکم بماتعلمون، اَمدّکم بأنعامٍ وبنین، وجناتٍ وعیون»** [1] که **«اَمدّکم بأنعام وبنین»**. بدل بعض از **«امدّکم بماتعلمون»** قرار گرفته؛ زیرا مراد، هشدار و یادآوری نعمت‌های خداوند ـ متعال ـ است. و موقعیت اقتضا می‌کند که به این هشدار و یادآوری توجّه گردد؛ زیرا یادآور شدن نعمتها مطلوب بنفسه است. و ارزش، لذّت و امتنان و سپاسگزاری را به همراه دارد. و وسیله‌ای است برای غیر خودش، یعنی: پرهیزکاری.

ضمیر **«لکونه»** به **«مراد»** بر می‌گردد.

«ذریعة»: وسیله.

«(والثانی) اعنی قوله: «اَمدّکم بانعام الخ» (اوفی بتأدیته) ای تأدیة المراد الذی هوالتنبیه (لدلالته) ای الثانی (علیها) ای علی نعم‌اللّه ـ تعالی ـ (بالتفصیل من غیر اِحالةٍ علی علم المخاطبین المعاندین».

و جملهٔ دوّم، یعنی: **«اَمدّکم بانعامٍ وبنین ...»** بهتر مراد خداوند ـ متعال ـ که یادآوری نعمتهاست ـ را بیان می‌کند؛ چون نعمتها را به طور گسترده و مشروح بیان می‌دارد. و مثل جملهٔ نخست به علم مخاطبان کینه‌توز واگذار نمی‌کند. در جملهٔ **«امدّکم بما تعلمون»** امدادها به علم مخاطبان واگذار شده است.

خلاصه: بین دو جملهٔ **«امدّکم بماتعلمون»** و **«امدّکم بانعام وبنین»** کمال اتصال هست. و به همین جهت به جملهٔ نخست عطف نشده؛ چون جملهٔ دوّم بدل بعض برای جملهٔ اوّل قرار گرفته و جملهٔ اوّل مانند غیر وافی است به ادای تمام مراد.

«**المعاندین**»: دشمنان، کینه‌توزان.

«فوزانه وزان وجهه فی «اعجبنی زید وجهه»؛ لدخول الثانی فی‌الاول) لانّ ماتعلمون یشتمل الانعام وغیرها».

بنابراین، موقعیّت و مرتبهٔ **«امدّکم»** دوّم، همان موقعیت و مرتبهٔ **«وجهه»** است

---

۱ ـ شعراء/ ۱۳۴ ـ ۱۳۲.

در **«اعجبنی زید وجهه»**. برای این که: دوّم (بدل بعض) داخل در جملهٔ نخست است؛ زیرا **«ماتعلمون»**، انْعام و غیرانعام را فرا می‌گیرد.

«(و) الثانی اعنی المُنزَّل منزلة بدل الاشتمال».

و قسم دوّم، یعنی: جایی که جملهٔ دوّم به منزلهٔ بدل اشتمال باشد، **(نحو قوله)** مانند این شعر:

اقــول له ارحــل لاتــقیمنَّ عــندنا   والاّ فکن فی‌السـرّوالجَـهْر مسـلماً[1]

یعنی: به او می‌گویم: کوچ کن پیش ما نَمان؛ وگرنه در پنهان و آشکار مسلمان باش.

در این شعر **«لاتقیمن»** بر **«ارحل»** عطف نشده چون بین این دو کمال اتصال هست. از این رو که **«لاتقیمنَّ»** بدل اشتمال است برای **«ارحل»**.

«فی‌السّرّ»: در پنهان.

«الجَهْر»: ظاهر، آشکار.

«(فانّ المراد به) ای بقوله: «ارحل» (کمال اِظهار الکراهة لاقامته) ای المخاطَب. (و قوله: «لاتقیمن عندنا» اَوفی بتأدیته لدلالته) ای لدلالة «لاتقیمنّ» عندنا (علیه) ای علی کمال اِظهار الکراهة (بالمطابقة مع التأکید) الحاصل من النون».

بی‌شک مراد شاعر از **«ارحل»** ابراز اوج ناگواری و ناراحتی از ماندن مخاطب است و **«لاتقیمنَّ»** این کراهت را بهتر بیان می‌کند؛ چون دلالتش بر این کراهت، دلالت مطابقی است. و از سوی دیگر مؤکّد به نون تأکید است و این تأکید نیز به اظهار ناگواری، شدّت می‌بخشد.

«وکونها مطابقةً باعتبار الوضع العرفی حیث یقال: لاتقم عندی ولایقصدکفّه عن الاقامة بل مجرّد اظهارکراهة حضوره».

و این که مصنّف گفت: **«لاتقیمنّ»** بر اظهار کراهت، دلالت مطابقی دارد، به اعتبار وضع عرفی است نه وضع لغوی؛ چون در عرف گفته می‌شود: **«لاتقم عندی»** نه بـه قصد بازداشتن مخاطب از اقامت، بلکه تنهـا بـرای اظهـار کـراهت و نـاخشنودی از حضور مخاطب.

---

۱ ـ شاعر این شعر شناخته نشده.

خلاصه این که: در عرف، برای ابراز ناخشنودی از حضور مخاطب و اظهار کراهت از وی، «**لاتقم عندی**» را به‌کار می‌برند و قصدشان خروج مخاطب نیست تنها می‌خواهند ناراحتی خویش را جلوه بدهند.

ضمیر «**کونها**» به «**دلالت**»، و ضمیر «**کفه**» و «**حضوره**» به «**مخاطب**» باز می‌گردد.

«(فوزانه) ای وزان «لاتقیمن عندنا» (وزان حسنها فی «اعجتنی الدار حسنها»؛ لانّ عدم الاقامة مغایر للارتحال) فلایکون تأکیداً (وغیر داخلٍ فیه) فلایکون بدل بعض».

موقعیت «**لاتقیمن**»، موقعیت «**حسنها**» است در «**اعجبتنی الدار حسنهـا**». یـعنی: همان‌گونه که «**حسنها**» بدل اشتمال است، «**لاتقیمن**» نیز بدل اشتمال است و تأکید نیست؛ چون عدم اقامت (**لاتقیمن**) با ارتحال (**اِرحل**) از جهت معنی و مفهوم مغایر است. و بدل بعض نیست؛ زیرا «**لاتقیمن**» داخل در «**ارحل**» نیست.

«ولم یَعْتَدَّ ببدل الکل؛ لانّه اِنّما یتمیز عن التأکید بمغایرةاللفظین وکون المـقصود هوالثانی. وهذا لایتحقق فی‌الجمل لاسیّما الّتی لامحلّ لها من الاعراب».

و مصنّف بدل کل را ذکر نکرد و در اصل بحث کمال اتصال آن را نیاورد، در اینجا نیز گفت: «**لاتقیمنَّ**» تأکید و بدل بعض نیست. و نگفت: بدل کل نیست؛ زیرا تفاوت بدل کل از تأکید در دو چیز است:

۱ ـ بدل کل با «مبدل منه» تغایر لفظی دارد.

۲ ـ مقصود از نسبت، همان بدل کل است نه مبدل منه.

و این دو در جمله‌ها بویژه جمله‌هایی که محلّ از اعراب ندارد تحقق نمی‌پذیرد؛ چون جمله‌ها ـ بویژه جمله‌هایی که محل از اعراب ندارد ـ مستقل است و نسبت مشترکی بین آنها و جمله‌های ما قبل آنها نیست که بگوییم: جملهٔ دوّم مقصود از نسبت است.

«**هذا**» اشاره به این دو ویژگی است.

«(مع ما بینهما) ای بین عدم الاقامة والارتحال (من المـلابسة) اللُّـزومیةِ فـیکون بدل اشتمال».

با این که بین عدم اقامه (**لاتقیمنّ**) و بین ارتحال (**ارحل**) یک ارتباط استلزامـی وجود دارد. از این رو «**لاتقیمنَّ**» بدل اشتمال است.

مقصود از «**ارتباط استلزامی**» این است که: امر به کوچیدن (**ارحل**) مستلزم نهی از

ضدّ آن، یعنی: ماندن است پس بین **«ارحل»** و **«لاتقیمن»** ملابست لزومی تحقّق دارد.

«والکلام فی‌اَنّ الجملة الاولی اعنی: «ارحل» ذاتُ محل من الاعراب مثل مامرّ فی اَرسوانزاولها».

بحث ما در بارهٔ جمله‌هایی بود که محل از اعراب ندارد.

اکنون اگر کسی بگوید: **«ارحل»** و بدل آن **«لاتقیمنَّ»** مقول قول است و محلاً منصوب.

شارح می‌گوید: پاسخ ما همان پاسخی است که در **«ارسوا نزاولها»** گفتیم: آنجا گفتیم: **«ارسوانزاولها»** مثال است برای کمال انقطاع با قطع نظر از این که دو جمله محل از اعراب دارد.[1] و در اینجا می‌گوییم: **«ارحل لاتقیمن»** مثال است برای کمال اتصال با قطع نظر از محل آن دو.

«واِنّما قال فی‌المثالین اِنَّ الثانیة او فی؛ لانَّ الاولی وافیةٌ مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة، فصارت کغیر الوافیة».

مصنّف، بدل در آیهٔ شریفهٔ **«امدّکم...»** و در شعر **«اقول له ارحل...»** را **«اوفیٰ»** و وفاکننده‌تر دانست؛ به صیغهٔ افعل تفضیل. چون جملهٔ نخست در آیهٔ شریفهٔ **«امدّکم بماتعلمون»** وافی بود با قصوری که به اعتبار اجمال داشت و نعمتها را به طور گسترده بررسی نمی‌کرد.

و جملهٔ نخست در شعر وافی بود با این قصور که دلالتش بر اظهار کراهت، دلالت مطابقی نبود. از این رو این دو جمله مانند غیر وافی شمرده شد.

«مثالین»: آیه و شعر.

«اِنَّ الثانیة»: جملهٔ بدل.

«باعتبار الاجمال» مربوط به آیهٔ شریفه است.

«عدم مطابقة الدلالة» مربوط به **«ارحل»** در شعر است.

«(او) لکون الثانیة (بیاناً لها) ای للاولی (لخفائها) ای الاولی (نحو: «فوسوس اِلیه الشیطان قال: یا آدم هل ادلّک علی شجرة الخلد ومُلک لایبْلیٰ»)».

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۰۲. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۳۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۲۴.

یا کمال اتصال بین دو جمله از این روست که جملهٔ دوم به جهت خفایی که جملهٔ نخست داشته، بیان برای آن، قرار گرفته. مانند:

«فوسوس الیه الشیطان قال: یا آدم هل ادلّک علی شجرة الخُلْدومُلْکٍ لایبْلیٰ».[۱]

یعنی: «شیطان بر آدم وسوسه کرد، گفت: ای آدم! آیا می‌خواهی تو را بر درخت جاودانگی و سلطنت فناناپذیر راهنمایی کنم؟».

در این آیهٔ شریفه **«قال یا آدم»** بر **«فوسوس الیه»** عطف نشده؛ چون ارتباط بین آن‌دو، کمال اتصال است. از این رو که **«قال یا آدم»** عطف بیان برای آن قرار گرفته.

«(فانّ وزانه) ای وزان قال یا آدم (وزان عمر فی قوله»:

بنابراین، موقعیت **«قال یا آدم»** موقعیت **«عمر»** است در این شعر:

اَقْسَمَ باللّه ابوحفص عمر   ما مَسَّها مِنْ نَقَبٍ ولادَبَرْ[۲]

یعنی: ابو حفص، عمر به‌خدا سوگند خورد که به آن ناقه پوسیدگی سمّ و خراشیدگی پشت نرسیده.

شرح واژه‌های شعر

«اَقْسَمَ»: فعل ماضی و **«ابوحفص»** فاعل آن است.

«ابوحفص»: کنیهٔ عمر است.

«ما» نافیه است.

ضمیر **«مسّها»** به **«ناقه»** بر می‌گردد.

«نَقَبْ»: پوسیدگی و دریدگی در سمّ ستور است.[۳]

---

۱ ـ طه / ۱۲۰.

۲ ـ «جامع الشواهد» این شعر را به یک اعرابی منسوب کرده. ولی «معجم الشعراء» آن را از **«عبدالله‌بن کَیْسَبَه»** دانسته.

«ابن اثیر» گفته: عربی پیش عمر آمد و گفت: سمّهای ناقه‌ام فرسوده و پشتش ساییده شده. و از عمر خواست تا مرکبی در اختیار وی بگذارد. عمر آن اعرابی را دروغگو پنداشت و به خواسته‌اش پاسخ نگفت. آن مرد، هنگامی که می‌رفت این شعر را می‌خواند. **«اَقْسَم باللّه ...»**. «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۵، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

«ابن منظور» نیز همین سخن را گفته. نگاه کنید به «لسان العرب»، ج ۱، ص ۷٦٦.

۳ ـ «نَقَبْ ـ بفَتْحَتَین ـ: تنگ شدن راه و شوره شدن سم ستور و دریدن موزه». «منتخب‌اللغات»، ص ۵۲٦. و «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۵، ص ۱۰۲.

«دَبَر»: ساییدگی، خراشیدگی و زخم پشت شترها است.[۱]

در مصراع نخست این شعر، **«عمر»** عطف بیان **«ابوحفص»** واقع شده.

«حیث جعل الثانی بیاناً وتوضیحاً للأول، فظهر اَنْ لیس لفظ «قال بیاناً وتفسیراً للفظ «وسوس» حتی یکون هذا من باب بیان الفعل لامن بیان الجملة، بل المُبَیَّنُ هو مجموع الجملة».

«عمر» و **«قال یا آدم»** موقعیت مشابه دارد؛ از این رو که: هر دوی آنها برای بیان و توضیح آمده.

بنابراین، آشکار شد که: واژهٔ **«قال»** به تنهایی بدون در نظر گرفتن فاعل و متعلقاتش بیان واژهٔ **«وسوس»** بدون فاعل و متعلق آن نیست تا عطف بیان مفرد از مفرد باشد؛ بلکه بیان شونده مجموع جمله **«فوسوس الیه الشّیطان»** و بیان کننده مجموع جملهٔ **«قال یا آدم...»** است؛ چون مقصود این نیست که تنها واژهٔ **«وسوس»** یا واژهٔ **«قال»** بیان گردد، بلکه مراد، بیان محتوای وسوسه است.

ثانیاً: بیان لفظ **«وسوس»** به وسیلهٔ لفظ **«قال»** معنی ندارد؛ چون **«وسوس»** القای پنهانی است و **«قال»** گفتن آشکار.[۲]

شبه کمال انقطاع

«(وَامّا کونها) ای الجملة الثانیة (کالمنقطعة عنها) ای عن الاولی (فلکون عطفها علیها) ای عطف الثانیة علی الاولی (موهماً لعطفها علی غیرها) ممّا لیس بمقصود، وشبّهَ هذا بکمال الانقطاع باعتبار اشتماله علی مانع من العطف. اِلاّ اَنّه لمّا کان خارجیّاً یمکن دفعه بنصب قرینةٍ لم یجعل هذا من کمال الانقطاع».

امّا جملهٔ دوم، مانند منقطعهٔ از جملهٔ نخست به حساب می آید. یعنی می‌گوییم: (شبه کمال انقطاع) چون به وسیلهٔ عطف آن برجملهٔ اوّل به وهم می‌رسد که آن بر جملهٔ

---

۱ - «دَبَر - بفتحتین -: ریش پشت ستور». «منتخب اللغات»، ص ۱۹۲.

«الدَّبَرُ بالتحریک: الجُرْح الّذی یکون فی ظَهْرِ البعیر». «نهایهٔ ابن اثیر»، ج ۲، ص ۹۷.

۲ - «ابن هشام» در مغنی، باب رابع، ص ۲۳۵، سومین فرقی که بین بدل و عطف بیان ذکر کرده این است: **«انّه لایکون جملة بخلاف البدل».**

دیگری که مقصود نیست غیر از جملهٔ اوّل عطف شده. و این به **«کمال الانقطاع»** تشبیه شده؛ چون برای عطف مانع دارد. امّا به طور کلی در شمار **«کمال الانقطاع»** در نیامده؛ چون مانعش خارجی است و با نهادن قرینه می‌توان آن را زدود.

توضیحات

«علی غیرها»: غیر اولی.

«شبه هذا» یعنی: جایی که عطف بر جملهٔ نخست موهم عطف بر غیر آن باشد.

«مانعٍ من العطف»: مثل ایهامی که گفته شد.

«لمّا کان خارجیّاً» یعنی: چون مانع خارجی بود.

مانع از عطف دو گونه است:

۱ ـ مانع ذاتی؛ مثل وقتی که بین دو جمله، کمال انقطاع باشد. بدین شکل که: یکی لفظاً و معناً خبری، و دیگری لفظاً و معناً انشایی باشد. یا دو جمله، جامع نداشته باشد.

۲ ـ مانع خارجی؛ چون وقتی که عطف بر جملهٔ نخست موهم عطف برغیر آن باشد.

(ویسمّی الفصل لذلک قطعاً، مثاله:)

و فصل در اینجا به جهت قطع ایهام، قطع نامیده می‌شود نمونهٔ آن این شعر است:

وتظنُّ سلمی انّنی اَبغی بها ‌‌ ‌ ‌ بدلاً اُراها فی‌الضلال تهیم[1]

یعنی: سلمی می‌پندارد که: من دیگری را به جای او می‌جویم. می‌پندارم وی در گمراهی سرگردان است.

«سلمی»: نام زنی است.

«ابغی»: می‌جویم.

«اُراها»: به صیغهٔ مجهول به معنی **«اَظنّ»** است.

«تهیم»: فعل مضارع (هام، یهیم) یعنی: شیفته، بی‌خود و متحیّر می‌گردد.

ضمیر **«بها»** و **«اراها»** به **«سلمی»** باز می‌گردد.

«فبین الجملتین مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندین؛ لانّ معنی اراها اظنّها وکون

---

۱ ـ شاعر این شعر، شناخته نشده.

المسنداليه فی‌الاولی محبوباً وفی الثانیة محباً لکن ترک العاطف لئلایتوهم اَنّه عطف علی ابغی فیکون من مظنونات سلمی».

بین جملهٔ «**تظن سلمی**» و «**اراها**» پیوند و هماهنگی آشکاری است. از این رو که هر دو مسند (**تظن واراها**) به یک معنی است. و مسندالیه در جملهٔ نخست یعنی: «**سلمی**» محبوب است و مسندالیه در جملهٔ دوّم یعنی: ضمیر متکلمی مستتر در «**اراها**» مُحِبْ است. لیکن با این مناسبت، «**اراها**» بر «**تظن**» عطف نشده؛ چون اگر عطف می‌شد توهم می‌گشت که: «**اراها**» معطوف بر «**ابغی**» و از گمانهای سلمی است. به این شکل: سلمی پنداشته: من کس دیگری را به جای او می‌جویم و پنداشته که مَنْ او را در گمراهی، سرگردان می‌دانم.

در صورتی که این معنی خلاف مقصود است.

«(ویحتمل الاستئناف)کانّه قیل:کیف تُراها فی‌هذا الظنّ؟ فقال: اُراها تتحیر فی‌اُودیة الضلال».

و احتمال دارد جملهٔ «**اراها**» مستأنفه باشد در جواب سؤال مقدر.

گویا کسی می‌پرسد: چگونه یافتی و چگونه می‌نگری سلمی را در این پندار؟

شاعر پاسخ داده: می‌پندارم وی در صحراهای گمراهی سرگردان است.

«**اودیة**»: صحراها، بیابان‌ها، دره‌ها. «**اودیه**» جمع وادی است.

خلاصه: شرایط عطف «**اراها**» بر «**تظنّ**» کاملاً فراهم است؛ لیکن عطف نشده؛ چون اگر عطف می‌شد ممکن بود برخی گمان کنند بر «**ابغی**» عطف گشته و آنگاه خلاف مقصود حاصل می‌شد.

امّا انگیزهٔ عدم عطف، یکی از دو چیز می‌تواند باشد:

۱ ـ شبه کمال انقطاع؛ چون عطف موهم خلاف مقصود است.

۲ ـ شبه کمال اتصال، از این رو که می‌تواند جواب پرسش مقدر باشد.

شبه کمال اتصال

«وأمّا کونها) ای الثانیة (کالمتصلة بها) ای بالأولی (فلکونها) ای الثانیة (جواباً لسؤال اقتضته الاولی، فتنزل) الاولی (منزلته) ای السؤال، لکونها مشتملة علیه ومقتضیة له

(فتفصل) الثانیة (عنها) ای عن الاولی (کما یفصل الجواب عن السؤال) لما بینهما من الاتصال».

امّا شبه کمال اتصال و مانند متصله بودن جملهٔ دوّم، هنگامی است که جملهٔ دوم جواب باشد برای سؤالی که از جملهٔ نخست برداشت می‌شود.

پس جملهٔ اوّل به منزلهٔ سؤال گرفته می‌شود؛ چون در بردارندهٔ سؤال برانگیزندهٔ آن است.

و جملهٔ دوّم جدا و بدون عطف می آید؛ همان‌گونه که جواب به جهت اتصال با سؤال برآن عطف نمی‌گردد.

جدایی پرسش و پاسخ و بدون عطف آمدن آن دو گسترش فراوان دارد و نیاز به مثال نیست.

«قال (السکاکی: فینزّل ذلک) ای السؤال الّذی تقتضیه الأولی وتدلّ علیه بالفحوی (منزلة السؤال الواقع) ویطلب بالکلام الثانی وقوعه جواباً له، فیقطع عن الکلام الاول لذلک».

سکاکی گفته: سؤالی که جملهٔ اوّل، آن را بر می‌انگیزد و به اعتبار قرائن بر آن دلالت می‌کند به منزلهٔ سؤالِ واقع شده گرفته می‌شود و وقوع جملهٔ دوم در جواب آن طلب می‌گردد. و به همین جهت، بدون عطف آورده می‌شود.[1]

ضمیر **«تقتضیه»** و **«علیه»** به **«سؤال»** بر می‌گردد.

«فحوی»: ظهور سخن به اعتبار قرائن.

«فیقطع عن الکلام الاول لذلک»: جمله دوم بر جملهٔ اول عطف نمی‌شود به همین جهت که پاسخ پرسش مقدر واقع گردیده.

«وتنزیله منزلة الواقع اِنّما یکون (لنکتةٍ کاغناءِ السامع عَنْ اَنْ یسأل او) مثل (اَلّایسمع منه) ای من السامع (شیء) تحقیراً له وکراهةً لکلامه. او مثل اَلّا ینقطع کلامک بکلامه. او مثل القصد اِلی تکثیر المعنی بتقلیل اللفظ . وهو تقدیر السؤال وترک العاطف، او غیر ذلک».

---

۱ ـ نگاه کنید به: «مفتاح العلوم»، از ص ۱۱۶ ـ ۱۱۴.

و این که سؤال مقدر را به منزلهٔ سؤال واقع شده می‌گیریم برای نکته‌ای است چون:

۱ ـ می‌خواهیم شنونده را از پرسش بی‌نیاز کنیم.

۲ ـ می‌خواهیم سخن او را نشنویم؛ از این رو که او را کوچک می‌شمریم. یا از این رو که سخنش برایمان ناگوار است.

۳ ـ می‌خواهیم سخنمان با سخن شنونده قطع نگردد.

۴ ـ می‌خواهیم با تقدیر گرفتن سؤال و ترک حرف عطف بر معنی بیفزاییم و از لفظ بکاهیم.

۵ ـ اغراض دیگری داریم مثل صرفه جویی از وقت، تکیه بر زیرکی شنونده و ... .

«ولیس فی‌کلام السکاکی دلالةٌ علی اَنّ الاولی تنزّل منزلة السؤال فکانَّ المصنف نظر اِلی اَنَّ قطع الثانیة عن الاولی مثل قطع الجواب عن السؤال اِنّما یکون علی تقدیر تنزیل الاولی منزلة السؤال وتشبیهها به».

در سخن سکاکی دلالتی بر این که جملهٔ نخست به منزلهٔ سؤال گرفته می‌شود نیست. گویا مصنّف این گونه اندیشیده که: قطع جملهٔ دوم از جملهٔ اوّل به شیوهٔ قطع جواب از سؤال، هنگامی است که جملهٔ نخست به منزلهٔ سؤال گرفته شود و به سؤال تشبیه گردد.

ضمیر «**تشبیهها**» به «**الاولی**»، و ضمیر «**به**» به «**سؤال**» باز می‌گردد.

«والاظهر اَنّه لاحاجة اِلی ذلک، بل مجرد کَون الأولی مَنْشاً للسؤال کافٍ فی‌ذلک، اشیرالیه فی‌الکشّاف».

آشکارتر، این است که: نیازی به تنزیل جملهٔ نخست به منزلهٔ سؤال نیست؛ بلکه همین برانگیزندهٔ سؤال بودن، برای قطع جملهٔ دوّم کافی است. به همین سخن ما در کشّاف اشاره شده.[1]

«**الی ذلک**» اشاره به تنزیل جملهٔ نخست به منزلهٔ سؤال است.

«**فی ذلک**» اشاره به قطع است.

---

۱ ـ «کشّاف» ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰ در تفسیر آیهٔ ٦ سورهٔ بقره.
و نگاه کنید به: مطوّل چاپ قدیم، ص ۲۰۴. و مطوّل چاپ جدید ص ۲۵۸.
سخن زمخشری تا آنجا ادامه می‌یابد که: **«قدمرّلی اَنَّ الکلام المبتداء عقیب المتقین سبیله الاستئناف واَنّه مبنی علی تقدیر سؤال».**

«(ویسمی الفصل لذلک) ای لکونه جواباً لسؤال اقتضته الاوُلی (استئنافاً. وکذا) الجملة (الثانیة) نفسها ایضاً تسمی استئنافاً ومستأنفة».

جدایی جملهٔ دوّم از این رو که پاسخ پرسش برداشت شده از جملهٔ نخست است، **«استیناف»**[1] نامیده می‌شود. و همین گونه خود جملهٔ دوّم، استیناف یا مستأنفه نام دارد.

«(وهو) ای الاستئناف (ثلاثة اضرب: لانّ السؤال) الّذی تضمنته الاولی (اِمّا عن سبب الحکم مطلقا)».

«استیناف»، سه گونه است:

۱ ـ جایی که سؤال از سبب حکم باشد به طور مطلق. یعنی: تنها می‌پرسیم چرا و از انگیزهٔ خاصی سؤال نمی‌کنیم و نمی‌گوییم: آیا این چیز ویژه، انگیزهٔ حکم است؟

ضمیر «**تضمنته**» به «**سؤال**» بر می‌گردد.

(**نحو**) مانند:

قال لی: کیف انت قلت: علیل   سَهَر دائمٌ وحزن طویل[2]

یعنی: پرسید: چگونه‌ای؟ گفتم: بیمار، پیوسته بی‌خواب با اندوهی گسترده.

«**علیل**»: بیمار. علیل، خبر مبتدای محذوف است (انا علیل).

«**سَهَرْ**»: بروزن «سَحَر» به معنی بی‌خوابی است.

«**سَهَرٌ دائم**» خبر مبتدای محذوف است؛ یعنی: «**سبب علتی سَهَرٌ دائم**». و همین جمله، مستأنفه است و بدون واو آمده؛ چون با «**قلت علیل**» این سؤال رخ می‌نماید که: چرا یا به چه علت؟ آنگاه «**سَهَر دائم**» پاسخ واقع می‌شود بر آن سؤال مقدّر. و از همین رو قطع از پیشش آمده.[3]

«(ای ما بالک علیلاً، او ما سبب علّتک) بقرینة العرف والعادة؛ لانّه اذا قیل: «فلان

---

۱ ـ «استیناف: از سرگرفتن چیزی را و آغاز کردن». «منتخب اللغات»، ص ۴۵.

۲ ـ شاعر این شعر ناشناخته است.

۳ ـ در مصراع اوّل، یک پرسش و پاسخ مذکور هست در بین پرسش و پاسخ مذکور به علت اتصال حرف عطف نمی آید مثل این اشعار حافظ:

گفتم غم تو دارم گفتا غمت سرآید   گفتم که ماه من شو گفتا اگر برآید

گفتم ز مهر ورزان رسم وفا بیاموز   گفتا ز خوبرویان این کار کمتر آید

گفتم که بر خیالت راه نظر ببندم   گفتا که شبروست او از راه دیگر آید

مریض» فانّما یسأل عن مرضه وسببه. لا اَنْ یقال: هل سبب علته کذا وکذا. لاسیّما السهر والحزن، حتی یکون السؤال عن السبب الخاص».

سؤال مقدر این است: «**ما بالک علیلا؟**» یعنی: چه شده است تو را که بیماری؟ یا «**ما سبب علّتک؟**» یعنی: انگیزهٔ بیماریت چیست؟

و این سؤال، به قرینهٔ عرف و عادت به دست می‌آید؛ چون هنگامی که گفته می‌شود: «فلانی بیمار است» می‌پرسند: چه مرضی دارد و چرا بیمار شده؟ و نمی‌پرسند: آیا انگیزهٔ بیماریش این است یا آن؟

بویژه نمی‌پرسند: آیا انگیزهٔ بیماریش بی‌خوابی و اندوه است. اینچنین پرسشهایی سؤال از سبب خاص است.

«(واِمّا عن سبب خاص) لهذا الحکم (نحو: «وما اُبرّئُ نفسی اِنّ النّفس لامّارةٌ بالسوء») کانّه قیل: هل النّفس امّارةٌ بالسوء؟ فقیل: اِنَّ النّفس لامّارة بالسوء. بقرینة التأکید. فالتأکید دلیل علی اَنَّ السؤال عن السبب الخاص، فانَّ الجواب عن مطلق السبب لایُؤکَّدْ».

وگاهی سؤال مقدّر، پرسش از انگیزهٔ خاص حکمی است که در جملهٔ نخست آمده. مانند: **«وما اُبَرّئُ نفسی اِنَّ النّفس لامّارةٌ بالسوء».**[1]

با شنیدن **«وما اُبَرِّئُ نفسی»** این سؤال رخ می‌نماید: **«هل النّفس امّارةٌ بالسوء؟»** آنگاه در مقابل این سؤال مقدّر گفته می‌شود: **«اِنّ النّفس لامّارةٌ بالسوء».**

و سؤال مقدر از انگیزهٔ خاص حکم است به قرینه تأکید جواب به وسیلهٔ **«اِنَّ»** و **«لام»**؛ زیرا جواب سؤال مطلق هیچ‌گاه تأکید نمی‌گردد. (چون آن، تصور است و تصور را نمی‌توان تأکید کرد).

خلاصه: گاهی پرسش مقدّر از سبب مطلق است؛ مثل این که می‌گویند: «آتش سوزی شده». فوری این سؤال شکل می‌گیرد که: چرا؟

وگاهی پرسش مقدر از سبب خاص است؛ مثل وقتی که این سؤال در ذهن پدید آید: آیا گاز عامل آتش سوزی است؟

«(وهذا الضرب یقتضی تأکید الحکم) الّذی هو فی الجملة الثانیة اعنی الجواب؛ لانّ

---

۱ ـ یوسف/ ۵۳.

السائل مُتَرَدِّدٌ فی‌هذا السبب الخاص هل هو سبب الحکم اَم لا (کمامرّ) فی‌احوال الاسناد الخبری. من اَنَّ المخاطب اذاکان طالباً متردداً حسن تقویة الحکم بمؤکدٍ، ولایخفی اَنّ المراد الاقتضاء استحساناً لاوجوباً، والمستحسن فی‌باب البلاغة بمنزلة الواجب».

و این نوع (قسم دوّم از اقسام استیناف که سؤال از سبب خاص است) اقتضا می‌کند تأکید حکمی راکه در جملهٔ دوم یعنی: جواب آمده؛ زیرا پرسنده تردید دارد که: آیا همین انگیزهٔ خاص، سبب حکم است یا نه.

بنابراین، باید تأکیدگردد براساس بحثی که در احوال اسناد خبری گذشت؛ مبنی بر این که هرگاه مخاطب جویای حکم و در تردید باشد نیکوست تأکید حکم و تقویت آن با مؤکّدی.

و آشکار است که: مراد از «**یقتضی تأکید الحکم**» اقتضای استحسانی است نه وجوبی. ولی استحسان در باب بلاغت به منزلهٔ واجب است؛ یعنی: رعایت نکردن آن به بلاغت آسیب می‌رساند.

«(واِمّا عن غیرهما) ای غیر السبب المطلق والخاص (نحو: «قالوا سلاما قال سلامٌ» ای فماذا قال) ابراهیم فی‌جواب سلامهم؟ فقیل: قال: سلام. ای حیّاهم بتحیةٍ احسن لکونها بالجملة الاسمیة الدالة علی الدَّوام والثُبوت».

و گاهی سؤال از غیر انگیزهٔ مطلق یا انگیزهٔ خاص است؛ مانند: «**قالوا: سلاماً قال: سلامٌ**»[۱] (گفتگوی فرستادگان خداوند ـ متعال ـ با حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ) که جملهٔ «**قال سلام**» بر «**قالوا سلاماً**» عطف نشده؛ چون ارتباط این دو جمله با هم شبه‌کمال اتصال است. چون با آمدن «**قالوا سلاماً**» این سؤال رخ می‌نماید که: حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ چه پاسخ داد؟

آنگاه گفته می‌شود: «**قال: سلامٌ**». یعنی: حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ بر آنان درود فرستاد، درودی نیکوتر؛ چون سلام دادن فرشتگان به شکل جملهٔ فعلیّه بود ولی پاسخ حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ به شکل جملهٔ اسمیّه که نشانگر پیوستگی و استمرار است.

«**حیّاهم بتحیّةٍ اَحسن**»: حضرت ابراهیم ـ علیه‌السّلام ـ سلام داد به آنان

---

۱ ـ هود/۶۹.

و درود فرستاد باسلام و درود بهتری.

این جمله اشارتی دارد به آیهٔ شریفهٔ **«واذا حُیِّیتُمْ بتَحیّةٍ فَحیُّوا بأحسنَ منها او رُدّوها».**[1]

یعنی: «هرگاه سلام داده شدید، پاسخ سلام را بهتر بدهید یا همان سلام را متقابلاً باز گویید».

(وقوله) و مانند سخن او:

زَعَمَ العَواذل اَنّنی فیغمرةٍ صدقوا ولکن غَمرتی لاتَنْجلی[2]

یعنی: سرزنشگران پنداشته‌اند که: من در تنگنا و سختیم؛ راست اندیشیده‌اند لیکن تنگنای من پایان نمی‌پذیرد.

شرح واژه‌های شعر

«(العواذل) جمع عاذلة بمعنی جماعة عاذلة».

«عواذل» جمع **«عاذلة»** و به معنی گروه سرزنشگر است.

«عواذل» را جمع **«عاذل»** نگرفته؛ چون جمع فاعل بروزن فواعل نادر است.

و **«عاذله»** را به معنی گروه سرزنشگر گرفته نه به معنی زن سرزنشگر؛ چون به دلیل **«صَدَقوا»** مراد او از **«عواذل»** گروه مذکر است.

«(اَنّنی فیغمرةٍ) وشدة».

یعنی: بی‌گمان من در سختی و تنگنا هستم.

«(صدقوا) ای الجماعات العواذل فی زعمهم اَنّنی فیغمرة».

یعنی: گروه‌های سرزنشگر پندارشان نسبت به درتنگنا بودن من درست است. آنان درست گمان برده‌اند.

شاهد در همین **«صدقوا»** است که بدون عطف آمده؛ چون جملهٔ مستأنفه و جواب سؤال مقدّر است.

«(ولکن غمرتی لاتنجلی) ولاتنکشف، بخلاف اکثر الغمرات والشدائد کانّه قیل: أصدقوا اَمْ کذبوا؟ فقیل: صدقوا».

---

۱ ـ نساء/۸۶.

۲ ـ شاعر این شعر، شناخته نشده.

لیکن تنگنای من از بین نمی‌رود به خلاف بسیاری از تنگناها و سختی‌ها که سپری می‌شود.

در اینجا با شنیدن مصراع اوّل این سؤال در ذهن می‌آید که: آیا آنان درست گمان برده‌اند یا نه؟ و این سؤال از سبب مطلق یا سبب خاص نیست. و **«صدقوا»** در جواب آن سؤال مقدر آمده.

«(وَأیضاً منه) ای من الاستئناف، وهذا اشارة اِلی تقسیم آخر له (مایأتی باعادة اسم ما استؤنف عنه) ای اُوقع عنه الاستئناف».

این عبارت مصنّف، اشاره به تقسیم دیگری برای استیناف دارد یعنی: از اقسام استیناف است استینافی که با تکرار اسم چیزی که استیناف برای آن است شکل می‌گیرد.

«عَنْ» در **«عنه»** به قول دسوقی یا به معنی **لام** است. آنگاه **«ما استؤنف عنه»** به معنی **«ما استؤنف لاجله»** می‌شود؛ یا به معنی بعد است.

شارح **«ما استؤنف عنه»** را به **«اوقع عنه الاستئناف»** تفسیر کرده؛ زیرا **«استؤنف»** فعل مجهول است و می‌شود **«عنه»** را نایب فاعل آن قرار داد و می‌توان فعل را به تأویل یکی از افعال عموم برد و مصدر همان فعل را نایب فاعل قرار داد **«اوقع عنه الاستئناف»** اشاره به همین معنی است.

«وأصل الکلام ما استؤنف عنه الحدیث، فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم».

«ما استؤنف عنه» در اصل **«ما استؤنف عنه الحدیث»** بوده سپس **«الحدیث»** که اکنون نایب فاعل و در اصل مفعول بوده حذف گردیده و **«استؤنف»** به منزلهٔ **لازم** گرفته شده و **«عنه»** نایب فاعل آن قرار گرفته.

«فحذف المفعول» مقصود از مفعول، همان واژهٔ الحدیث است که در اصل مفعول بوده.

«(نحو: احسنت) انت (الی زید زیدٌ حقیق بالاحسان) باعادة اسم زید».

مانند: **«احسنت اِلی زید»**، **«زیدٌ حقیق بالاحسان»** که **«زیدٌ حقیق بالاحسان»** جملهٔ مستأنفه است و در آغاز آن، اسم **«زید»** اعاده شده. و از همین رو که جملهٔ مستأنفه است و در جواب سؤال مقدر آمده برجملهٔ پیشین عطف نشده.

«(ومنه ما یبنی علی صفته) ای صفة ما استؤنف عنه دون اسمه. والمراد بالصفة صفة

تصلح لِتَرَتُب الحديث عليه (نحو: «احسنت اِلی زید صدیقک القـدیم اهـلٌ لذلک») والسؤال المقدر فيهما «لما ذا احسن اليه؟» و«هل هو حقيق بالاحسان؟».

و یکی از اقسام آن، استینافی است که بر صفت آنـچه استینـاف بـرای آن است بنا می‌شود، نه اسم آن و مقصود از صفت، صفتی است که بتوان حکم را بر آن مترتب کرد. مانند: **«احسنت اِلی زید صدیقک القدیم اهل لذلک»**. یعنی: به زید نیکی کردی دوست دیرین تو شایستهٔ احسان هست.

در اینجا جملهٔ مستأنفهٔ **«صدیقک القدیم اهل لذلک»** بر **«صدیقک»** بنا شده و با آن آغاز گردیده و **«صدیقک»** وصفی است که می‌توان حکم **«اهل لذلک»** را برآن مترتب کرد. یعنی: می‌توان گفت: انگیزهٔ شایستگی برای احسان، دوستی دیرین بوده.

سؤال مقدر در این دو مثال **«لما ذا احسن الیه»** و **«هل هو حقیق بالاحسان»** است.

«لما ذا احسن الیه» برای مثال اوّل و سؤال از مطلق سبب است.

و **«هل هو حقیق بالاحسان»** برای مثال دوّم و سؤال از سبب خاص است.

«(وهذا) ای الاستئناف المبنیّ علی الصفة (ابلغ) لاشتماله علی بیان السبب الموجب للحکم، کالصداقة القدیمة فی‌المثال المذکور لمایسبق اِلی الفـهم مـن تـرتّب الحکـم علی‌الوصف الصالح للعلّیّة اَنّه علةٌ له».

و استیناف بنا شده بر صفت، ابلغ از استیناف آغاز شده با اسم است؛ زیرا این استیناف، فراگیرندهٔ بیان انگیزهٔ حکم است.

مثلاً دوستی دیرین در همین مثال، انگیزهٔ حکم شایستگی برای احسان است؛ چون هرجاکه حکمی بر وصف شایستهٔ برای علیّت مترتب گردد فوراً علت بودن آن وصف به ذهن می‌رسد.

مثلاً اگر گفتیم: **«احبب المتقین»** زود به ذهن می‌آید که انگیزهٔ حکم، تقواست.

«اَنّه علةٌ له»: وصف، علّت بر آن حکم است.

«وههنا بحث وهو اَنّ السؤال اِن‌کان عن السبب فالجواب یشتمل علی بیانه لامحالة واِلاّ فلاوجه لاشتماله علیه. کما فی قوله ـ تعالی ـ : «قالوا سلاماً قال سلام» وقوله: «زعـم العواذل» ووجه التَّفَصّی عن ذلک مذکور فی‌الشرح».

و در این که: «استیناف مبنی بر صفت ابلغ باشد»، انتقاد است. برای این که اگر سؤال از

سبب حکم باشد ناگزیر جواب، آن را بیان می‌کند، چه آن استیناف مبتنی براسم باشد و چه مبتنی بر صفت.

و اگر سؤال از سبب نباشد دلیلی ندارد که جواب آن سبب را بیان کند؛ همان گونه که در «**قالوا سلاماً قال سلامٌ**» و در «**زَعَمَ العواذل**» پرسش از سبب حکم نیست و جواب نیز آن را بیان نمی‌کند.

و راه رهایی از این مشکل در مطوّل آمده بدین شیوه که: ما می‌پذیریم در استیناف مبنی بر اسم و مبنی بر صفت پرسش از سبب است، لیکن آنجا که در آغاز جملهٔ مستأنفه اسم آمده مانند: «**زید حقیق بالاحسان**» تنها سبب احسان بیان می‌شود. ولی آنجا که در آغاز جمله مستأنفه صفت آمده چون: «**صدیقک القدیم**» سببِ سبب نیز ذکر گردیده. بدین گونه که: هم سبب احسان بیان می‌شود که شایستگی برای احسان است و هم سبب شایستگی که دوستی کهن است.

ضمیر «**بیانه**» و «**علیه**» به «**سبب**»، و ضمیر «**لاشتماله**» به «**جواب**» بر می‌گردد.

«**ووجه التّفصّی عن ذلک مذکور فی‌الشّرح**»: و راه رهایی و خلاص از این اشکال در مطول ذکر شده.[1]

«**(وقد یحذف صدر الاستئناف) فعلاًکان او اسماً (نحو: «یُسَبَّحُ له فیها بالغدو والآصال، رجال» فیمن قرأها مفتوحة الباء)کانّه قیل: من یُسَبِحُهُ؟ فقیل: رجال. ای یُسَبِح‍ه رجالٌ».**

گاهی فعل یا اسمی که در آغاز جملهٔ مستأنفه آمده حذف می‌شود؛ چون: «**یُسَبَّحُ له فیها بالغدوّ والآصال رجالٌ**».[2]

بنابر قرائت کسی که «**یُسَبَّحُ**» را مجهول و بفتح «باء» خوانده.[3] گویا سؤال می‌شود: «**مَنْ یُسبّحه؟**» آنگاه در جواب می‌آید: «**رجال**». یعنی: «**یُسبِّحُه رجال**» که از آغاز جملهٔ مستأنفه «**یُسبّحه**» حذف گردیده.

امّا بنابه قرائت کسانی که «**یُسبِّح**» را معلوم می‌خوانند بی‌تردید «**رجالٌ**» فاعل «**یُسبِّحُ**»

---

۱ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۰۶. و مطولهای چاپ جدید، ص ۲۶۰.

۲ ـ نور/۳۶. تمام آیه این است: «**فی بُیُوتٍ اَذِنَ اللّهُ اَنْ تُرْفَعَ ویُذْکَرَ فیهااسْمُهُ یُسَبِّحُ له فیها بالغدُوّ والآصَالِ**».

۳ ـ آن که «**یُسَبَّح**» را مجهول و بفتح «باء» خوانده «**ابی جعفر**» است. نگاه کنید به: «کشّاف» (از انتشارات دارالکتاب العربی)، ج ۳، ص ۲۴۲.

قرار می‌گیرد.

در آیهٔ شریفه، ضمیر «**له**» به «**اللّه**»، و ضمیر «**فیها**» به «**بیوت**» برمی‌گردد.

«**غُدُوّ**». جمع «**غدوه**»،[1] و «**آصال**» جمع «**اصیل**»[2] است.

یعنی: در هنگامه‌های صبح و در پسین‌گاه‌ها در آن خانه‌ها تسبیح می‌شود.

«(وعلیه «نعم الرّجل زید») او «نعم رجلاً زید» (علی قول) ای علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف؛ ای هوزید. ویجعل الجملة استئنافاً جواباً للسؤال عن تفسیر الفاعل المُبْهَم».

و از قلمرو حذف آغاز جملهٔ مستأنفه است: «**نعم الرّجل زیدٌ**» و «**نعم رجلاً زیدٌ**» بنابراین قول که مخصوص، خبر مبتدای محذوف باشد.

بدین شکل که: جملهٔ «**هو زیدٌ**» جواب سؤال از تفسیر فاعل مبهم قرار گیرد.

به عبارت دیگر: در «**نعم الرّجل زید**» فاعل کاملاً مشخص نیست و در «**نعم رجلاً زید**» فاعل، مستتر است از این رو با گفتن هر یک از این دو جمله، این سؤال در ذهن نقش می‌بندد: «**مَنْ هو؟**» یعنی: آن فاعل کیست؟ و با این جمله از تفسیر فاعل مبهم سؤال می‌شود.

آنگاه اگر «**زید**» را خبر برای مبتدای محذوف بگیریم «**هو زید**» جملهٔ مستأنفه‌ای می‌شود که در پاسخ به سؤال مقدّر آمده.

«(وقد یحذف) الاستئناف (کله، اِمّا مع قیام شیء مقامه».

و گاهی جملهٔ مستأنفه به طور کلی حذف می‌شود آنگاه گاهی چیزی جایگزین آن می‌شود.

«نحو قول الحماسی».[3]

---

۱ ـ «**غدوه**»: صبح. غُدُوّ: صبحگاهان.

۲ ـ «**اصیل**»: از عصر تا مغرب: آصال: عصرگاهان و هنگامه‌های پسین‌روز.

۳ ـ این شعر از «مساور بن هند بن قیس بن زهیربن جذیمه عبسی» است. و چون دخترش «صمعاء» نام داشته وی مکنی به ابوالصمعاء شده.

ابوالصمعاء بیشترین قلمرو شعرش هجو بوده.

روزی حجاج بن یوسف ثقفی به او گفت: برای چه با آن همه کبر سن شعر می‌گویی؟

گفت: با شعر گفتن مزرعه‌ام را آبیاری می‌کنم و گوسفندان و شترانم را می‌چرانم و احتیاجم را با آن در کارهایم برمی‌دارم. و هرگاه تو حوائجم را کفایت کنی دیگر شعر نمی‌گویم.

نگاه کنید به: «الاغانی»، ج ۹، ص ۱۵۹. و «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۱۴۹.

مانند شعر شاعری که ابو تمام شعرش را در دیوان **«الحماسه»** آورده:

زعمتم اَنَّ اخوتکم قریش لهم اِلفٌ ولیس لکم اِلافٌ

یعنی: گمان می‌کردید که قریش برادران شمایند آنان با کوچ سالانه پیوند و انس دارند و شما ندارید.

یعنی: شما خود را همگونه و مانند قریش می‌پندارید، قریش با دو سفر تجارتی آشنایی و انس دارد ولی شما نه.

«(لهم اِلفٌ) ای ایلاف فی‌الرّحلتَین المعروفتین لهم فی‌التجارة: رحلة فی‌الشتاء اِلی الیمن، ورحلة فی‌الصیف اِلی الشام».

برای قریش، الفت و پیوند هست در دو سفر معروف تجارتی: یکی سفر به سوی یمن در زمستان. و یکی به سوی شام در تابستان.

در قرآن مجید آمده: **«لایلاف قریش ایلافهم رِحْلَةَ الشِتٰاء والصَّیف».**[1]

یعنی: (خدا بر اصحاب فیل چنین کرد) برای آن که قریش با هم انس والفت بگیرند. الفتی در سفرهای زمستان و تابستان».

«اِلْف» و **«ایلاف»** هر دو مصدر و به معنی آشنا شدن، مهر ورزیدن و دل‌بستن است.

«(ولیس لکم اِلاٰف) ای مُؤالَفَةٌ فی‌الرحلتین المعروفتین. کانّه قیل: اَصَدَقْنا فی‌هذا الزعم اَمْ‌کذبنا؟ فقیل: کذبتم، فحذف هذا الاستئناف کلّه، واقیم قوله: «لهم اِلف ولیس لکم اِلاف» مقامه لدلالته علیه».

و شما دلبستگی به آن دو کوچ مشهور ندارید.

با آمدن مصراع اوّل گویا آنان پرسیده‌اند: **«اَصَدَقنا فی‌هذا الزعم اَمْ‌کذبنا؟»**.

یعنی: آیا ما درست گمان برده‌ایم یا نه؟

آنگاه گفته شده: **«کذبتم»**. این **«کذبتم»** جملهٔ مستأنفه است و به طور کلی حذف گردیده و **«لهم الف ولیس لکم اِلاٰف»** جایگزین آن شده؛ چون بر آن جواب، دلالت دارد.

«رحلة»: کوچ، سفر.

---

۱ ـ قریش / ۱ و ۲.

توجّه بفرمایید که: در آغاز مصراع **«لهم الف»** کلمهٔ **«اِلف»** آمده بر وزن «صِفْر» و در پایان مصراع واژهٔ **«اِلاف»** بروزن «کتاب» که آن به معنی مؤالفه و الفت متقابل است.

«لدلالته علیه» ضمیر **«لدلالته»** به **«لهم اِلف ولیس لکم اِلافٌ»**. و ضمیر **«علیه»** به آن جواب محذوف برمی‌گردد.

و از این رو دلالت می‌کند که: این مصراع بیان علت **«کذبتم»** است و علت بر معلول دلالت دارد.

«(اَو بدون ذلک) ای قیام شیء مقامه اکتفاءً بمجرّد القرینة (نحو: «فنعم الماهدون» ای نحن علی قول) ای علی قول من یجعل المخصوص خبر المبتدا، ای هم نحن».

یا جملهٔ مستأنفه بدون جایگزین شدن چیزی به جای آن حذف می‌گردد و تنها به قرینه بسنده می‌شود مانند: **«والاَرْضَ فَرَشْناها فَنِعْمَ الماهدون»**[1] که **«نحن»** مخصوص محذوف است.

و اگر بنابر قول کسی بگیریم که **«نحن»** را خبر برای مبتدای محذوف می‌گیرد **«هم نحن»** جملهٔ مستأنفه‌ای می‌شود که در جواب سؤال مقدّر از تفسیر فاعل، حذف گردیده، و چیزی جایگزین آن نشده و تنها به قرینه که نیاز به تفسیر و نیاز به مخصوص است اکتفا شده.

«ولَمّا فرغ من بیان الاحوال الاربعة المقتضیة للفصل شرع فی‌بیان الحالتین المقتضیتین للوصل».

چون مصنّف، به پایان حالات چهارگانهٔ فصل رسید دو حالت مقتضی وصل را آغاز کرد.

خلاصه و نمود چهار حالت فصل

موارد کمال انقطاع عبارت بود از:

۱ ـ یکی انشایی باشد لفظاً و معناً و دیگری خبری لفظاً و معناً.

۲ ـ یکی معناً انشایی باشد و دیگری معناً خبری.

---

۱ ـ ذاریات / ۴۸.

۳ ـ جایی که جامع نباشد.

و موارد کمال اتصال به شکلهای زیرین بود:

۱ ـ جملهٔ دوّم تأکید معنوی باشد.

۲ ـ تأکید لفظی باشد.

۳ ـ بدل بعض باشد.

۴ ـ بدل اشتمال باشد.

۵ ـ بیان باشد.

امّا شبه کمال انقطاع در جایی است که:

عطف بر جملهٔ نخست موهم عطف بر غیر آن باشد.

و امّا شبه کمال اتصال، جاهایی است که:

جملهٔ دوّم پاسخ به سؤال مقدّر و برداشت شده از جملهٔ اول است.

وصل در هنگامی که کمال انقطاع باشد با ایهام

«(وامّا الوصل لدفع الایهام فکقولهم: «لا وایّدک اللّه») فقولهم «لا» ردٌّ لکلامٍ سابق. کما اذا قیل: هل الامر کذلک؟ فیقال: لا. ای لیس الامر کذلک. فهذه جملةٌ اِخباریةٌ، وایّدکَ‌اللّه جملةٌ انشائیةٌ دعائیةٌ؛ فبینهما کمال الانقطاع. لکن عطفت علیها؛ لانّ ترک العطف یوهم اَنّه دعاءٌ علی المخاطب بعدم التأیید مع اَنّ المقصود الدعاء له بالتأیید».

و امّا وصل، برای دفع ایهام چون قول عرب: **«لا وایّدک‌اللّه»** که **«لا»** ردّ سخن پیشین است. مثلاً گفته شده: **«هل الامر کذلک»** [یعنی: آیا قضیه این گونه است؟] آنگاه در جواب آمده **«لا»** یعنی: قضیه این گونه نیست.

بنابراین، **«لا»** جملهٔ خبریّه است و **«ایّدک‌اللّه»** جملهٔ انشائیه‌ای که برای دعا آمده. و بین **«لا»** و **«ایّدک اللّه»** کمال انقطاع هست. لیکن بر آن عطف شده؛ زیرا اگر بر آن عطف

نگردد به گمان می‌آید که نفرین است[۱] بر مخاطب به تأیید نشدن با این که مقصود دعا به تأیید شدن مخاطب است.

«فاینما وقع هذا الکلام فالمعطوف علیه هو مضمون قولهم لا».

بنابراین، به هر شکلی که این کلام تحقّق پذیرد معطوف علیه مضمون **«لا»** است.

یعنی: چه بگوییم: **«لا وحفظک‌الله»** و چه بگوییم: **«لا وابقاک الله»** و چه بگوییم: **«لا وایدالله مولای»** در همهٔ این موارد معطوف علیه مضمون **«لا»** است.

«وبعضهم لمّا لم‌یقف علی المعطوف‌علیه فی هذا الکلام نقل عن الثعالبی حکایةً مشتملةً علی قوله «قلت: لا وایّدک اللّهُ» وزعم اَنَّ قوله «وایّدک الله» عطف علی قوله «قلت» ولم‌یعرف انّه لوکان کذلک لم یدخل الدعاء تحت القول وانّه لولَمْ یحک الحکایة فحین ما قال للمخاطب لا وایّدک‌الله فلابدّله من معطوف علیه».

و برخی (شارح زوزنی) چون به معطوف علیه در این سخن پی‌نبرده از **«ثعالبی»**[۲] حکایتی را نقل کرده که: **«قلت لا وایّدک الله»** دارد. آنگاه پنداشته که **«ایدک‌الله»** بر **«قلت»** عطف شده و درک نکرده که اگر **«ایّدک الله»** بر **«قلت»** عطف گردد دیگر **«ایّدک‌الله»** مقول قول نیست. و داخل در گفتار محکی به وسیله قلت نمی‌گردد. و این بعض ندانسته که اگر ثعالبی **«قلت»** را نمی‌آورد و می‌گفت: **«لا وایّدک‌الله»** ناگزیر **«ایّدک‌الله»** معطوف علیه می‌خواست.

«لوکان کذلک»: اگر **«ایّدک‌الله»** بر **«قلت»** عطف گردد. **«لم یدخل الدعاء»**: یعنی:

---

۱ ـ نقل شده: روزی **«مأمون»** از **«یحیی بن اکثم»** سؤالی کرد و وی در پاسخ گفت: **«لا وایدالله امیرالمؤمنین»** و وقتی **«صاحب بن عباد»** ادیب کم مانند شیعی این جمله را شنید گفت: این واو، از زلف پیچ‌دار در پیشاپیش گیسوی خوبرویان دل‌انگیزتر است. نگاه کنید به: «المستطرف فی‌کل فنّ مستظرف»، (نوشتهٔ شهاب‌الدین محمّدبن احمد ابی‌الفتح ابشیهی)، ج ۱، ص ۹۸.

۲ ـ ابومنصور، عبدالملک بن محمّدبن اسماعیل ثعالبی، فرّاء نیشابوری از واژه شناسان، محققان و ادبای بزرگ اسلامی است.

«ثعالب» جمع **«ثعلب»** و به معنی روباه‌هاست. و در منسوب ساختن وی به ثعالب، سخنهای مختلفی گفته شده.

از ثعالبی کتابهای ارزشمندی به میراث مانده: چون: **«یتیمة الدّهر»، «فقه اللغة»، «سحرالبلاغة و سرّالبراعة»، «سرّالادب»، «مَنْ غاب عنه المطرب»، و ...** .

وی بنابر یک قول در سال ۴۲۹ هجری و بنابه قول دیگری در سال ۴۳۰ زندگیش فرجام یافته.

نگاه کنید به: «روضات الجنات»، ج ۵، از ص ۱۶۵ ـ ۱۶۲. و مقدمهٔ «الدّلیل اِلی فقه‌اللغة و سرّالعربیّه»، ص ۱۱ و ۱۹. و «حیاة‌الحیوان» ج ۱، ص ۱۶۳ و ۱۶۴ و «ریحانة الادب»، ج ۱، ص ۳۶۵.

«ایّدکَ اللّه»، **«تحت القول»**: دیگر **«ایّدک اللّه»** مفعول **«قلت»** نیست.

توسط بین دو کمال

«(واَمّا للتوسط) عطف علی قوله اَمّا الوصل لدفع الایهام ای واَمّا الوصل لتوسط الجملتین بین کمال الانقطاع وکمال الاتصال».

«امّا للتوسط» بر **«امّا الوصل لدفع الایهام»** عطف شده. یعنی: امّا وصل برای وسط بین کمال انقطاع و کمال اتصال قرار گرفتن دو جمله.

«وَ قَدْ صَحَّفَ بعضهم اَمّا بفتح الهمزة اِمّا بکسرالهمزه فرکب متنَ[1] عمیاء وخبط خبط عشواء».

زوزنی **«اَمّا»** در **«واَمّا للتوسط»** را به غلط ، اِمّا بکسر همزه دانسته و از این رو چون راکب شتر کور گشته و مثل شتری که در شب نمی‌بیند به اشتباه افتاده.

و انگیزهٔ اشتباه او این است که: اگر اِمّا به کسر همزه باشد در اینجا نیاز به یک معادل محذوف دارد و حذف اِمّا از معطوف علیه گسترش ندارد.

ثانیاً اگر اِمّا به کسر همزه باشد دیگر آمدن «فاء» در **«فاذا اتفقتا»** بیهوده می‌شود.

از سوی دیگر **«امّا الوصل لدفع الایهام»** و **«امّا للتوسط»** تفصیل و شرح **«واِلاّ فالوصل متعین»** است. و شرح و تفصیل با اَمّا به فتحه همزه سازگار است.

«صحّف»: به غلط ادا کرده و به تحریف خوانده.

«متنَ عمیاءِ»: **«متن»** به معنی پشت است و **«عمیاء»** صفت ناقهٔ محذوف یعنی: او مانند کسی است که بر پشت شتر کور نشسته.

«خَبِطَ خبْطَ عشواء»: حرکت کرده، گام برداشته مثل شترکم بین یا شب کور.

یا به سخن دیگر: بی‌هدف و سر به هوا راه رفته.

«عَشواء»: مؤنث **«اعشی»** است و مقصود از آن، ماده شتری است که چشمش سو ندارد.

«(فاذا اتفقتا) ای الجملتان (خبراً اَو انشاءً لفظاً ومعنی او معنی فقط بجامع) ای بأن

---

۱ ـ «متنَ» ـ به فتح نون ـ مفعول «رکب» است.

یکون بینهما جامع بدلالة ماسبق من أنّه اذالم یکن جامع فبینهماکمال الانقطاع».

«الوصل» مبتدا بود و **«اذا»** خبر آن است.

یعنی: وصل، برای توسط بین کمال انقطاع و کمال اتصال، زمانی است که دو جمله از حیث خبر و انشا با هم متفق باشد چه لفظاً و معناً و چه معناً تنها. و این دو جمله علاوه براتفاق در خبریّت و انشائیت، جامع نیز داشته باشد؛ چون براساس آنچه گذشت اگر بین دو جمله جامع نباشد بین آن دو، کمال انقطاع خواهد بود.

«بدلالة ما سَبَقَ»: آنچه در بحث موارد کمال انقطاع گذشت.[1]

«ثم الجملتان المتفقتان خبراً اوانشاء لفظاً ومعنی قسمان: لانّهما اِمّا انشائیتان او خبریّتان. والمتفقتان معنی فقط ستة اقسام: لانّهما اِنْ کانتا اِنشائیتین معنی فاللفظان اِمّا خبران او الاولی خبر والثانیة انشاء او بالعکس. واِنْ کانتا خبریتین معنی فاللفظان امّا انشاآن او الاولی انشاء والثانیة خبر او بالعکس. فالمجموع ثمانیة اقسام».

اتفاق دو جمله در خبریّت و انشائیت یا هم لفظی است و هم معنوی؛ بدین شکل که: هر دو جمله لفظاً و معناً انشائیه یا لفظاً و معناً خبریّه است. یا اتفاق، تنها معنوی است و آن شش‌گونه دارد؛ زیرا اگر آن دو جمله معناً انشایی باشد ممکن است لفظاً خبری باشد یا جملهٔ نخست خبری و جملهٔ دوم انشایی یا به عکس.

و اگر آن دو جمله معناً خبری باشد ممکن است لفظاً انشایی باشد یا جملهٔ نخست انشایی و جملهٔ دوّم خبری یا به عکس. که مجموع آنها هشت تا می‌شود:

۱ ـ هر دو انشایی لفظاً و معناً.

۲ ـ هر دو خبری لفظا و معناً.

۳ ـ هر دو انشایی از جهت معنا و خبری از حیث لفظ.

۴ ـ هر دو انشایی از جهت معنا لیکن جملهٔ اوّل لفظاً خبری و جملهٔ دوّم لفظاً انشایی.

۵ ـ هر دو انشایی از جهت معنا لیکن جملهٔ اوّل لفظاً انشایی و جملهٔ دوّم لفظاً خبری.

۶ ـ هر دو از جهت معنا خبری لیکن از حیث لفظ انشایی.

۷ ـ هر دو خبری از جهت معنا لیکن جملهٔ نخست لفظاً انشایی و جملهٔ دوم

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۰۲. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۳۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ۲۲۵.

لفظاً خبری.

۸ ـ هر دو خبری از جهت معنا لیکن جملهٔ نخست لفظاً خبری و جمله دوم لفظا انشایی.

«والمصنّف اورَدَ للقسمین الاولین مثالیهما (کقوله ـ تعالی ـ: «یخادعون‌اللّه وهو خادعهم» وقوله: «اِنّ الابرار لفی نعیم، واِنّ الفجار لفی جحیم») فی‌الخبریتین لفظاً و معنی. اِلاّ انّهما فی‌المثال الثانی متناسبتان فی‌الاسمیّة بخلاف الاول».

مصنّف، مثال دو قسم نخست را آورده: **«یخادعون‌اللّه وهو خادعهم».**[1] و **«اِنَّ الابرار لفی نعیم واِنَّ الفُجار لفی جحیم».**[2] معطوف و معطوف علیه در این دو مثال لفظاً و معناً خبریّه است مگر این که در مثال اوّل تناسب بین فعلیّه و اسمیّه حفظ نشده و جملهٔ اوّل فعلیّه و جملهٔ دوّم اسمیّه است؛ لیکن در مثال دوّم جملهٔ نخست و جملهٔ دوّم هر دو اسمیّه است و تناسب، در آن رعایت شده.

«للقسمین الاوّلین» یعنی جایی که:

۱ ـ اتفاق در خبریّت باشد لفظاً و معناً.

۲ ـ اتفاق در انشائیت باشد لفظاً و معناً.

«اَبْرار»: نیکوکاران.

«فجّار»: تبه کاران.

«جَحیم»: آتش گسترده، بزرگ، آتش جهنّم.

و مانند این اشعار حافظ:

روزه یک سو شد و عید آمد و دلها برخاست

می زخمخانه به جوش آمد و می باید خواست

و:

شکفته شد گل حمراء و گشت بلبل مست

صلای سرخوشی ای صوفیان باده پرست

---

۱ ـ نساء/ ۱۴۲. قابل توجّه است که **«یخادعون»** خبر **«اِنّ»** است و محلّ از اعراب دارد.

۲ ـ انفطار/ ۱۳ و ۱۴.

و :

گل در برومی در کف و معشوق به کامست

سلطان جهانم به چنین روز غلامست

«(وقوله ـ تعالی : «کلوا واشربوا ولاتسرفوا») فی الانشائیتین لفظاً ومعنی».

و مانند سخن خداوند ـ متعال ـ : **«کلوا واشربوا ولاتسرفوا»**[1] که معطوف و معطوف علیه هر دو لفظاً و معناً انشائیه است.

در این آیهٔ شریفه **«اشربوا»** و **«لاتسرفوا»** بر **«کلوا»** عطف شده مسندالیه در هر سه جمله اتحاد دارد و مسند یعنی: اکل و شرب و عدم اسراف با هم مناسب است.

مانند این شعر حافظ:

اَلا یا ایّها السّاقی اِدر کأساً وناولها

که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

«واوْرَدَ للاتفاق معنی فقط مثالاً واحداً، اشارة اِلی اَنَّه یمکن تطبیقه علی قسمین من اقسامه الستة، واعاد فیه لفظة الکاف تنبیهاً علی اَنّه مثال للاتفاق معنی فقط، فقال (وکقوله ـ تعالی ـ: واذ اَخَذْنا میثاق بنی‌اسرائیل لاتعبدون اِلاّ اللّه وبالوالدین احساناً وذی القربی والیتامی والمساکین وقولوا للنّاس حُسْناً») فعطف «قولوا» علی «لاتعبدون» مع اختلافهما لفظاً؛ لکونهما انشائیتین معنی لانّ قوله «لاتعبدون» اخبارٌ فی‌معنی الانشاء (ای لاتعبدوا)».

و برای اتفاق معنوی تنها یک مثال آورد با اشاره به این که آن را می‌توان بر دو قسم از اقسام شش گانه تطبیق کرد وکاف را بر سر **«قوله تعالی»** دوباره آورد تا هشدار دهد که این مثال، تنها برای اتفاق معنوی است.

مصنّف گفت: و مانند:

«واذ اَخَذْنا میثاق بنی‌اسرائیل لاتعبدون اِلاّ اللّه وبالوالدین احساناً وذی القربی والیتامی والمساکین وقولوا للنّاس حُسْناً».[2]

در این آیهٔ شریفه **«قولوا»** بر **«لاتعبدون»** عطف شده معطوف و معطوف علیه لفظاً

---

۱ ـ اعراف / ۳۱.

۲ ـ بقره / ۸۳.

یکی خبری است و دیگری انشایی ولی معناً هر دو انشایی است؛ زیرا **«لاتعبدون»** به معنی **«لاتعبدوا»** است.

«اشارة اِلی اَنّه یمکن تطبیقه علی قسمین»: در حالی که مصنّف (با آوردن و تحسنون بمعنی احسنوا) اشاره کرد به امکان تطبیق این مثال بر دو قسم از اقسام ششگانه که آن دو عبارت است از:

۱ ـ جایی که دو جمله معناً انشایی، و لفظاً خبری باشد؛ چون: **«لاتعبدون»** و **«تحسنون»**.

۲ ـ جایی که دو جمله معناً انشایی، و در لفظ ، جملهٔ نخست خبری و جملهٔ دوّم انشایی. مثل **«لاتعبدون»** و **«احسنوا»**.

«واَعادَفیه لفظ الکاف»: مصنّف مثال **«کلوا واشربوا»** را با **«قوله تعالی»** آورد ولی مثال **«واذ اَخَذْنا»** را با تعبیر **«وکقوله تعالی»** تا بیان کند که: این مثال برای اتفاق لفظی و معنوی نیست، تنها برای اتفاق معنوی است.

«وقوله «وبالوالدین احساناً» لابدّله من فعل، فامّا اَنْ یقدر خبراً فی‌معنی الطلب، ای (وتحسنون بمعنی احسنوا) فتکون الجملتان خبراً لفظاً انشاء معنی».

«وبالوالدین احساناً» به ناچار فعلی می‌خواهد تا محل آن را نصب دهد. اکنون اگر آن مقدر را خبریهٔ به معنی انشا بگیریم؛ یعنی: **«تحسنون»** و به معنی **«احسنوا»** آنگاه دو جملهٔ **«لاتعبدون»** و **«تحسنون»** لفظاً خبری و معناً انشایی می‌شود.

«وفائدة تقدیر الخبر ثم جَعْلِهِ بمعنی الانشاء اَمّا لفظاً فالملاءمة مع قوله «لاتعبدون». واَمّا معنی فالمبالغة، باعتبار اَنّ المخاطب کانّه سارع اِلی الامتثال فهو یخبرعنه، کما تقول: «تذهب اِلی فلان تقول له کذا» ترید الامر ای اذهب اِلی فلان فقل له کذا، وهو ابلغ من الصریح».

و این که ما **«تحسنون»** در تقدیر بگیریم و سپس آن را به معنی انشا قرار دهیم دو فایده دارد:

۱ ـ فایدهٔ لفظی که هماهنگی **«تحسنون»** با **«تعبدون»** است.

۲ ـ فایدهٔ معنوی که مبالغه است به این لحاظ که گویا مخاطب شتافته تا کار را تحقق دهد. و متکلم از آن خبر می‌دهد؛ مثلا شما می‌گویید: **«تذهب اِلی فلانٍ تقول له کذا»**

و مقصودتان **«اذهب اِلی فلان فقل له کذا»** است.

و تعبیر از امر به شکل خبر، ابلغ از صریح طلب است؛ زیرا مبالغه به همراه دارد.

«(او) یقدر مِنْ اوّل الامر صریح الطلب علی ما هوالظاهر، ای (واحسنوا) بالوالدین احسانا فتکونان انشائیتین معنی، مع اَنّ لفظة الاولی اِخبار، ولفظة الثانیة انشاء».

یا همان گونه که ظاهر است از آغاز، صریح طلب یعنی **«احسنوا»** در تقدیر می‌گیریم. آنگاه دو جملهٔ **«لاتعبدون»** و **«احسنوا»** معناً انشایی می‌شود و در لفظ، جملهٔ نخست خبری و جملهٔ دوّم انشایی است.

«علی ما هوالظاهر» یعنی: ظاهراً صریح طلب در تقدیر گرفته می‌شود تا با **«قولوا»** هماهنگ باشد و طلب، براساس اصل خودش به صورت انشا بیاید.

جامع

«(والجامع بینهما) ای بین الجملتین (یجب اَنْ یکون باعتبار المسند الیهما والمسندین جمیعاً) ای باعتبار المسندالیه فی‌الجملة الاولی والمسندالیه فی‌الجملة الثانیة. وکذا باعتبار المسند فی‌الجملة الاولی والمسند فی‌الجملة الثانیة».

جامع بین دو جملهٔ معطوف و معطوف علیه باید هم به لحاظ مسندالیه و هم مسند در هر یک از دو جمله باشد. یعنی: به اعتبار مسندالیه در جملهٔ اوّل و مسندالیه در جملهٔ دوم و به اعتبار مسند در جملهٔ اوّل و مسند در جملهٔ دوّم.

«(نحو یشعر زید ویکتب) للمناسبة الظاهرة بین الشعر والکتابة وتقارنهما فی‌خیال اصحابهما».

مانند: **«یشعر زید ویکتب»** که بین شعر و کتابت مناسبت آشکار است و آن دو در خیال اهل شعر و کتابت نزدیکی دارد.

ضمیر **«تقارنهما»** و **«اصحابهما»** به **«شعر و کتابت»** بر می‌گردد.

«(ویعطی) زیدٌ (ویمنع) لتضادِّ الاعطاء والمنع هذا عنداتحاد المسند الیهما وامّا عندتغایرهما فلابد من تناسبهما ایضاًکما اشار الیه بقوله: (و«زید شاعر وعمروٌکاتب» و«زیدٌ طویل وعمروٌ قصیر» لمناسبة بینهما) ای بین زید وعمروٌ کالاخوّة او الصداقة او العداوة او نحو ذلک».

و مانند: **«یعطی زیدٌ ویمنع»**.

که اعطاء و منع تضاد دارد (تضاد یکی از مناسبت‌هاست). و این دو مثال با توجّه به اتحاد مسندالیه در دو جمله است. امّا اگر دو مسندالیه اتحاد نداشته باشد به ناچار باید بین آن دو مناسبت باشد همین گونه که مصنّف به آن اشاره کرده با این سخن: **«زید شاعر وعمرو کاتب»** و **«زیدٌ طویل وعمروٌ قصیر»** هنگامی که مناسبتی بین زید و عمرو باشد چون: برادری، دوستی، دشمنی و مانند آن. مثل همکار یا همسایه یا همشاگردی یا همداماد بودن.

تعبیر **«لمناسبةٍ بینهما»** اشاره است به لزوم مناسبت در بین دو مسندالیه.

«وبالجملة یجب اَنْ یکون احدهما مناسباً [1] للآخر ومُلابساً له مُلابَسَةً لها نوع اختصاصٍ (بخلاف «زید شاعر وعمروٌ کاتب» بدونها) ای بدون المناسبة بین زید وعمروٌ، فانّه لا یصح و اِن اتحدالمُسْنَدان. ولهذا حکموا بامتناع نحو: «خُفّی ضَیِّق وخاتمی ضَیِّق».

خلاصه: اگر دو مسندالیه مغایر است باید یکی با دیگری مناسبت و ارتباط داشته باشد؛ مناسبت و ارتباطی که ویژهٔ آنها باشد. (نه مناسبتهای عمومی چون: حیوانیت و انسانیت).

به خلاف **«زیدٌ شاعرٌ وعمرو کاتب»** بدون مناسبت بین زید و عمروٌ. محققاً اگر بین دو مسندالیه مناسبت نباشد عطف صحیح نیست گرچه دو مسند متحد باشد.

و برای همین، علمای بلاغت گفته‌اند: ممتنع است عطف در مثل **«خُفّی ضَیِّقٌ وخاتمی ضَیِّقٌ»**. یعنی موزهٔ من تنگ است و انگشتریم تنگ است؛ چون بین موزه و انگشتری مناسبت نیست.[2]

«ملابسة لها نوع اختصاص»: ارتباط و پیوندی که در آن ارتباط، یک نوع ویژگی نسبت به این دو مسندالیه باشد.

«(وبخلاف «زیدٌ شاعر وعمروٌ طویل» مطلقا) ای سواءٌ کان بین زید وعمرو مناسبة او لم تکن؛ لعدم تناسب الشعر وطول القامة.

به خلاف **«زیدٌ شاعر وعمروٌ طویل»** که به هیچ وجه عطف، جایز نیست. چه بین زید

---

۱ ـ در برخی از نسخه‌های کهن به جای **«مناسبا»** کلمهٔ **«سببا للآخر»** آمده.

۲ ـ خُفّ: موزه، کفش، پاپوش، گیوه، چکمه و آنچه به پا می‌پوشانده‌اند.

و عمرو مناسبت باشد و چه نباشد؛ چون «شعر» و «طول قامت» با هم مناسبت ندارد.

جامع عقلی

«(السکاکی) ذکر انّه یجب اَنْ یکون بین الجملتین ما یجمعهما عندالقُوّة المُفَکِّرة جمعاً من جهة العقل وهو الجامع العقلی. او من جهة الوَهْم وهو الجامع الوهمی. او مِنْ جهة الخیال وهوالجامع الخیالی».

سکاکی گفته:[۱] باید بین دو جمله، جامعی باشد که آن دو را در قوهٔ مفکّره جمع کند. اکنون اگر این جمع کردن و پیوند دادن از جهت عقل باشد جامع، عقلی است. و اگر از جهت وهم باشد جامع، وهمی است. و اگر از جهت خیال باشد جامع، خیالی است.

«والمراد بالعقل، القوة العاقلة المدرکة للکلّیات. وبالوهم، القُوة المدرکة للمعانی الجزئیة الموجودة فی‌المحسوسات مِن غیر اَنْ یتادی الیها مِنْ طُرُق الحَواسّ؛ کادراک الشاة مَعْنی فی‌الذئب. وبالخیال، القوةّ التی تجتمع فیها صورالمحسوسات وتبقی فیها بعد غَیْبُوبَتها عن الحسّ المشترک».

و مراد از «**عقل**»، قوهٔ عاقله است؛ که کلّیات را درک می‌کند.

و مقصود از «**وهم**»، قوه‌ای است که درک می‌کند معانی جزئیهٔ در محسوسات را بدون این که از راه حواس به آن برسد. مانند این که گوسفند معنی ویژه‌ای را در گرگ می‌یابد این معنی ویژه، یعنی: دشمنی گرگ، یک معنی جزئی است که از راه حواس به قوهٔ واهمه نرسیده. و مثل این که زید دشمنی یا دوستی را در عمرو می‌یابد.

و مراد از «**خیال**»، قوه‌ای است که صورت محسوسات در آن گرد می‌آید و بعد از این که از حس مشترک پنهان شد در آن می‌ماند.

«وهوالقوة التی تتأدي الیها صورالمحسوسات من طرق الحواس الظاهرة. وبالمفکرة القوة الّتی من شأنها التفصیل والترکیب بین الصور المأخوذة من الحس المشترک والمعانی المدرکة بالوهم بعضها مع بعض. ونعنی بالصور ما یمکن ادراکه باحدی الحواس الظاهرة، وبالمعانی مالا یمکن ادراکه بها».

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۰.

و مراد از «**حسّ مشترک**»، قوه‌ای است که صورت محسوسات از راه حواس بدان راه می‌یابد.

و مقصود از «**مفکّره**»، قوه‌ای است که از شأنش این است که بعضی از صورتهای گرفته شده از حسّ مشترک را یا بعضی از معانی راکه با وهم یافته با بعض دیگر پیوند دهد یا جدا سازد. مثل نهادن بال به انسان یا جدا ساختن سر او.

و مقصود از «**صور**»، چیزهایی است که می‌توان با حواس ظاهری درک کرد.

و منظور از «**معانی**» چیزهایی است که نمی‌توان با حواس ظاهری درک کرد.

«**هو**» به «**حس مشترک**»، و «**الیها**» به «**قوه**» بر می‌گردد.

«**مالا یمکن ادراکه بها**»: ضمیر «**ادراکه**» به «**ما**» ی موصوله، و ضمیر «**بها**» به «**حواس**» برگشت می‌کند.

«**فقال السکاکی: الجامع بین الجملتین اِمّا عقلی وهو اَن یکون بین الجملتین اتحادٌ فی‌تصور ما مثل الاتحاد[1] فی‌المخبر عنه اوفی‌الخبر او فی‌قید مِنْ قیودهما وهذا ظاهر فی‌اَنَّ المراد بالتصور الامر المتصور**».

سکاکی گفته:[2] جامع بین دو جمله یا عقلی است بدین‌گونه که بین دو جمله در تصور چیزی اتحاد هست؛ مَثَل اتحاد در مسندالیه چون: «**علیٌّ امامی وهو فاتح الخیبر**».

و مَثَل اتحاد در مسند مِثل: «**الحسن امام والحسین امامٌ**».

و مَثَل اتحاد در قید مسندالیه در هر دو جمله همچون: «**حسن بن علیّ بحرٌ فی‌العلم وحسین بن علیٍّ سحابٌ فی‌الجود**».

و مَثَل اتحاد قید مسند، در هر دو جمله. مانند: «**علیٌ مات سعیداً وحسنٌ عاش سعیداً**».

و این، آشکار است که مقصود از تصور، چیزی است که تصور شده چون مخبرعنه و خبر و قیود، متصورات است نه تصورات.

«**وهذا ظاهرٌ**» «**هذا**» اشاره است به قول سکاکی که گفت: «**مثل الاتحاد فی‌المخبرعنه او فی‌الخبر**».

«**ولمّا کان مقرراً انّه لایکفی فی‌عطف الجملتین وجود الجامع بین مفردین**

---

۱ ـ مقصود از «اتحاد در تصور» این است که: دوّم عین اوّل باشد.

۲ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۰.

من‌مفرداتهما باعتراف السکاکی ایضاً غیّرالمـصنّف عبـارة السکـاکـی وقـال: (الجـامع بین الشیئین اِمّا عقلی) وهو امر بسببه یقتضی العقل اجتماعهما فی‌المفکرة وذلک (بـانْ یکون بینهما اتحادٌ فی‌التصور)».

و چون روشن و ثابت شده بود و خود سکاکی نیز اعتراف داشت[۱] که: در عطف دو جمله وجود جامع، تنها بین دو مفرد از مفردات جمله‌ها کافی نیست. از این رو مصنّف عبارت سکاکی را تغییر داد و گفت: جامع بین دو چیز یا عقلی است و آن امری است که به سبب آن، عقل اقتضا می‌کند اجتماع آن دو را در مفکره. بدین شکل که: بین آن دو اتحاد در تصور باشد.

توضیح:

سکاکی در مفتاح العلوم آورده: **«اَن یکون بینهما اتحادٌ فی‌تصورٍ»**.[۲]

در این تعبیر، **«هما»** به دو جمله بر می‌گردد. و **«تصور»** نکرهٔ با تنوین است و از آن اِفراد فهمیده می‌شود.

از این رو مصنّف گمان کرده این عبارت غلط است؛ چون اتحاد در یک متصور از آن برداشت می‌شود.

آنگاه برای تصحیح، به جای بین دو جمله **«بین الشیئین»** را آورده با «ال» تا دلالت برعموم کند؛ و چنین معنی دهد: هر یک از دو چیز در دو جمله.

و به جای **«فی تصورٍ»** که نکره است **«فی‌التصور»** معرفه را آورده تا دلالت کند بر اتحاد در جنس متصور، نه در متصور واحد.

مقصود از مفکره، قوه‌ای است که صورتها را از حس مشترک، و معانی جزئیه را از وهم می‌گیرد برای پیوند یا جدا سازی.

«ذلک» آغاز بیان اقسام سه گانهٔ جامع عقلی است. که عبارت است:

۱ ـ اتحاد در تصور.

۲ ـ تماثل.

---

۱ ـ «مفتاح‌العلوم»، ص ۱۱۷. سکاکی تصریح کرده که: گفتن: **«خُفّی ضیّق وخاتمی ضیّق»** درست نیست.

۲ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۰.

۳ ـ تضایف.

«(اوتماثل فانَّ العقل بتجریده المثلین عن التشخص فی‌الخارج یرفع التعدد) بینهما فیصیران متحدین. وذلک لانّ العقل یُجَرِدّ الجزئی الحقیقی عن عوارضه المشخصة الخارجیّه وینتزع منه المعنی الکلی فیدرکه علی ما تقرر فی‌موضعه. وانّما قال: فی‌الخارج؛ لانّه لایجردّه عن المشخصات العقلیة لانّ کل ماهو موجود فی‌العقل فلابدله من تشخص فیه به یمتاز عن سائرالمعقولات».

یا بین آن دو چیز، تماثل باشد. یعنی: هر دو از یک نوع باشد. در این هنگام، جامع آنها عقلی است. برای این که عقل، دو مثل را از تشخّص در خارج پیراسته می‌کند و تعدّد آنها را بر می‌دارد.

آنگاه آن دو متّحد می‌شود؛ چون عقل، جزئی حقیقی را از ویژگیهای عارضیش پیراسته می‌سازد و از آن، یک معنی کلی بر می‌گیرد و آن را درک می‌کند. همان گونه که در جایش (کتب حکمت) بیان شده.

مصنّف گفت: «**عن التشخص فی‌الخارج**»؛ زیرا عقل، آن را از مشخصات عقلی نمی‌پیراید. برای این که آنچه در عقل موجود است به ناچار باید تشخّص داشته باشد تا از سایر معقولات جدا گردد.

توضیحات

«**تجرید**»: پیراستن، برهنه کردن.

«**تشخّص فی‌الخارج**»: آن ویژگیهای عارضی که فردی را از فردی دیگر در خارج جدا می‌سازد؛ چون: رنگ، قد، شغل، نژاد و ... .

«**وذلک لانَّ العقل**»: بیان تجرید عقلی است.

«**ینتزع منه**»: بر می‌گیرد، برداشت می‌کند.

ضمیر «**فیدرکه**» به معنی کلی بر می‌گردد.

مقصود از مشخّصات عقلی، فصول منطقی است؛ مثل «**ناطق**»، که مشخصهٔ انسان است.

«**من تشخص فیه به**»: ضمیر «**فیه**» به «**عقل**»، و ضمیر «**به**» به «**تشخّص**» بر می‌گردد.

«وهنا بحث وهو اَنّ التماثل هو الاتحاد فی‌النوع مثل اتحاد زید وعمرو مثلاً فی‌الانسانیّة. واذاکان التماثل جامعاً لم تتوقف صحة قولنا: «زیدکاتب وعمرو شاعر» علی اخوة زید وعمرو او صداقتهما او نحو ذلک؛ لانّهما متماثلان لکونهما من افراد الانسان».

و در جامع بودن تماثل، انتقاد هست؛ چون تماثل، یعنی: اتحاد در نوع؛ مثل اتحاد زید و عمرو مثلاً در انسانیت. و زمانی که تماثل، جامع باشد دیگر صحّت عطف در «**زید کاتب وعمروٌ شاعر**» متوقف بر جامع دیگری همچون برادری زید و عمرو یا دوستی و دشمنی آن دو نیست. برای این که آن دو از افراد انسانند و متماثل.

«اونحو ذلک» آنچه مانند برادری یا دوستی است مثل همکار بودن.

«والجواب اَنّ المراد بالتماثل ههنا اشتراکهما فی‌وصف له نوع اختصاصٍ بهما علی ماسیتضح فی‌باب التشبیه».

و جواب آن انتقاد، این است که: مراد از تماثل در اینجا، اشتراک آن دو چیز است در وصفی که یک نوع ویژگی نسبت به آن دو داشته باشد؛ مثل دشمنی، دوستی، همشغلی و ... .

معیار این تماثل در باب «تشبیه» توضیح داده خواهد شد.[۱]

«ههنا»: در معانی.

البتّه در بیان نیز همین معیار به‌کار گرفته می‌شود. برخلاف منطق که در آنجا تماثل به معنی از یک نوع بودن است.

در منطق می‌گویند: «هر دو امر متصور که در اصل مهیّت و لوازم آن با هم متفق باشند آنها را مثلان و نسبت میان آن دو را تماثل می‌خوانند».[۲]

«(اَو تضایف) وهوکون الشیئین بحیث لایمکن تعقل کل منهما اِلاّ بالقیاس الی تعقل الآخر (کما بین العلة والمعلول)؛ فانّ کل اَمرٍ یصدر عنه امر آخر بالاستقلال او بواسطة انضمام الغیرالیه فهوعلةٌ والآخر معلول».[۳]

---

۱ ـ مختصرهای چاپ‌قدیم، ص ۱۳۵. مختصرهای چاپ‌جدید، ص ۱۵ بیان و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۸۵.

۲ ـ «رهبر خرد»، ص ۱۹۶.

۳ ـ **فمنه ناقص ومنه ما استقل ومنه خارج ومنه مادخل**

«شرح منظومهٔ ملاهادی»، ص ۱۱۳.

یا بین آن دو چیز تضایف باشد؛ بدین شکل که: تعقّل هر یک از آن دو ممکن نباشد مگر با قیاس به تعقّل دیگری، مثل علت و معلول.

هر چیزی که از آن چیز دیگری پدید آید استقلالاً یا به همراه دیگری انگیزهٔ پدیدآمدن چیزی بشود علت است، و آن پدیده، معلول.

توضیح:

یکی از اقسام جامع عقلی تضایف است؛ و آن بودن دو چیز است به‌گونه‌ای که تعقّل یکی از آن دو بر تعقّل دیگری مبتنی باشد. مثل بالاتر، پایین‌تر، کمتر، بیشتر، انگیزه، پدیده و ... .

بعضی از علتها علت تامه است که مستقلاً چیزی را پدید می‌آورد.[1] مانند: ذات مقدس خداوند ـ متعال ـ.

و برخی از علتها علت ناقصه است و با ضمیمه شدن چیز دیگر، انگیزهٔ پیدایی چیزی می‌شود. مثل وجودِ خاک برای کشت.

خلاصه: اگر دو چیز، یکی علت و دیگری معلول باشد بین آنها جامع عقلی، یعنی: تناسب تضایف هست. همچون این نیایش مولا، علی ـ علیه‌السّلام ـ : **«انت الخالق وانَا المخلوق»**.

«(اَو الاقل والاکثر) فانّ کل عدد یصیر عندالعدّ فانیاً قبل عدد آخر فهو اَقَل من الآخر والآخر اکثرمنه».

و مانند اقل و اکثر که بین مفهومشان تناسب تضایف هست. هر عددی که در هنگام شمارش، قبل از دیگری به پایان رسد از آن کمتر و عدد دیگر از آن بیشتر است. از همین قلمرو است: اصغر، اکبر،[2] اضعف، اقوی و ... .

---

۱ ـ **«تنقسم العِلَّة اِلی تامةٍ وناقصةٍ، فانّها اِمّا اَنْ تشتمل علی جمیع مایتوقف علیه وجود المعلول، بحیث لایبقی للمعلول معها اِلاّ اَنْ یوجد، وهی «العلة التامة». واِمّا اَنْ تشتمل علی البعض دون الجمیع، وهی «العلةالناقصه». وتفترقان من حیث اِنّ العلة التامة یلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه. والعلة الناقصة لایلزم من وجودها وجود المعلول، ولکن یلزم من عدمها عدمه».** «بدایة الحکمة»، ص ۸۵.

۲ ـ در قرآن کریم آمده: **«ولا اصغر من ذلک ولااکبر اِلاّ فی‌کتاب مبین»**. سبأ / ۳.

جامع وهمی

«(او وهمی) وهو امر بسببه یحتال الوهم فی‌اجتماعهما عندالمفکرة بخلاف العقل فانّه اذا خُلّی ونفسه لم یحکم بذلک».

یا جامع بین دو چیز، وهمی است و آن امری است که به سبب آن، وهم در اجتماع آن دو، پیش مفکره حیله می‌کند. به خلاف عقل، که اگر تنها باشد حکم به اجتماع نمی‌کند.

به سخن دیگر: آن دو، اجتماع واقعی ندارند ولی با حیلهٔ وهم پیش مفکره مجتمع نشان داده می‌شوند. یعنی: وهم به سبب تضاد یا شبه تضاد یا شبه تماثلی که بین آن دو چیز هست آنها را پیش مفکره جمع می‌کند. لیکن عقل، تنها و پیراسته و جدا از وهم، حکم به اجتماع آن دو نمی‌کند.

«وهوامر» یعنی: آن جامع وهمی، امری است و مقصود از امر، شبه تماثل، تضاد و شبه تضاد است که توضیح آن می‌آید اِنْ شاءاللّه ـ تعالی ـ.

«وذلک (بأن یکون بین تصوریهما شبه تماثل کلونی بیاض وصفرة فانَّ الوهم یبرزهما فی معرض المثلین.) مِنْ جهة انّه یسبق اِلی الوهم انّهما نوع واحد زید فی‌احدهما عارض بخلاف العقل فانّه یعرف انّهما نوعان متباینان داخلان تحت جنس هواللون».

و این جامع وهمی هنگامی پدید می‌آید که بین تصور دو چیز، شبه تماثل باشد؛ چون سفیدی و زردی که وهم، آن دو را به شکل و سیمای دو مثل، نشان می‌دهد. از این جهت که باشتاب به وهم می‌آید: این دو از یک نوع است و حقیقت واحد دارد و یکی از آنها یک ویژگی عارضی پیدا کرده. به خلاف عقل که در می‌یابد اینها دو نوع متباین است و داخل در جنس رنگ.

«وذلک»: بیان جامع وهمی است.

از اینجا اقسام سه گانهٔ جامع وهمی آغاز می‌شود. آنها عبارت است از:

۱ ـ شبه تماثل.

۲ ـ تضاد.

۳ ـ شبه تضاد.

«صفره»: ـ به ضم صاد ـ در اینجا به معنی زردی است.

«معرض»: شکل، سیما و صفت.

«زید فی‌احدهما عارض»: در یکی از این دو یک ویژگی عارضی زیاد شده.

می‌توانیم بگوییم: در زردی تیرگی افزوده شده.

و می‌توان گفت: در سفیدی درخشش و صافی زیادتر است.

«اَنَّهما»: بیاض و صفره.

«(ولذلک) ای ولانّ الوهم یبرزهما فی‌معرض المثلین (حسن الجمع بین الثلاثة الّتی فی‌قوله:

و برای همین که وهم دو چیز که ارتباطش شبه تماثل باشد را به گونهٔ مثلین جلوه می‌دهد جمع بین سه چیزی که در این شعر آمده نیکوست.

ثلاثةٌ تُشْرِق الدّنیا بِبَهجتها شمس الضُّحی وابواسحق والقمر[1]

یعنی: دنیا به خرّمی سه چیز می‌درخشد: خورشید چاشتگاه، ابواسحق و ماه.

«فانّ الوهم یتوهم اَنّ الثلاثة من نوع واحد وإنّما اختلفت بالعوارض».

وهم می‌پندارد که: این سه از یک نوعند و تنها ویژگیهای عارضی آنها تفاوت دارد.

به سخن دیگر: وهم هر سه را درخشنده می‌پندارد. با این فرق که درخشش یکی در شب و یکی در روز و دیگری پیوسته و معنوی است.

«والعقل یعرف اَنّها امورٌ متباینةٌ».

و عقل در می‌یابد که این سه، چیزهایی هستند که با یکدیگر تباین دارند.

«(او) یکون بین تصوریهما (تضاد) وهوالتقابل بین امرین وجودین یتعاقبان علی محل واحد (کالسواد والبیاض) فی‌المحسوسات».

یکی از اقسام جامع وهمی این است که بین تصور آن دو چیز، تضاد باشد و تضاد، تقابل دو امر وجودی است که می‌تواند یکی پس از دیگری بر یک محلّ وارد شود؛ چون: سیاهی و سفیدی در محسوسات که می‌شود سیاهی پس از سفیدی یا سفیدی بعد از سیاهی در یک محل تحقق پذیرد ولی هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شود.

با قید **«وجودین»** در تضاد، تقابل بین سلب و ایجاب و عدم و ملکه بیرون می‌رود.[2]

---

۱ ـ این شعر از **«محمّدبن وهیب»** است دربارهٔ این شعر قبلاً سخن گفته شد.

۲ ـ بین دو امر عدمی تقابل وجود ندارد. تقابل یا بین دو امر وجودی است؛ چون تقابل تضاد و تضایف. و یا بین یک امر وجودی و یک امر عدمی؛ مثل تقابل سلب و ایجاب (تناقض) و تقابل عدم و ملکه.

«(والایمان والکفر) فی المعقولات والحق اَنّ بینهما تقابل العدم والملکة؛ لانّ الایمان هو تصدیق النبی ـ صلی‌الله علیه وسلّم ـ فی‌جمیع ما علم مجیئه به بـالضرورة اعـنی قبول النفس لذلک والاذعان له علی ماهو تفسیر التصدیق فی‌المنطق عند المـحققین مع الاقرار به باللسان والکفر عدم الایمان عمّا من شأنه الایمان».

مصنّف، بر تضاد در معقولات مَثَل زده به ایمان و کفر، که ارتباط این دو تضاد، و جامعشان وهمی است. و می‌توان با عطف یکی بر دیگری گفت: **«الایمـان یـعلوا والکفر یزهق».**

لیکن شارح گفته: شایسته است که تقابل بین ایمان و کفر را تقابل عدم و ملکه بدانیم؛ زیرا ایمان، تصدیق پیامبر اکرم است در همهٔ چیزهایی که می‌دانیم قطعاً و یقیناً ایشان آورده. بدین معنی که: نفس آنها را بپذیرد و باور کند. همان گونه که پژوهشگران در منطق، تصدیق را تفسیر کرده‌اند. و به آن اقرار زبانی نیز بکنند.

و کفر، عدم ایمان موجودی است که از شأنش ایمان باشد.

توضیحات

«فی جمیع ما علم مجیئه به بالضرورة»: ضمیر **«مجیئه»** به **«نبیّ اکرم»** ـ صلی‌الله علیه وآله ـ و ضمیر **«به»** به **«ما»** ی موصوله بر می‌گردد. **«بالضرورة»** یعنی: قطعاً و حتماً مثل مسائل اعتقادی نسبت به توحید و ... مسائل فقهی چون: نماز، روزه، حج و ... .

با قید **«بالضرورة»** مسائل اجتهادی غیر ضروری خارج می‌گردد.

خلاصهٔ معنی این عبارت، چنین است: همه چیزهایی که می‌دانیم قطعاً رسول اکرم آورده‌اند.

«تفسیر التصدیق فی‌المنطق عندالمحققین»:

دسوقی گفته: محققین در منطق، تصدیق را این گونه تفسیر کرده‌اند: **«ادراک اَنَّ النسبة واقعة او لیست بواقعه» علی وجه الاذعان والقبول».**

یعنی: درک کردن این که نسبت واقع شده یا نشده به شیوهٔ یقینی و با قبول و پذیرش نفس.

و گفته: تفسیر غیر محققین چنین است: ادراک وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت به طور مطلق، چه با اذعان همراه باشد و چه نباشد.

«عدم الایمان عمّا من شأنه الایمان»:

با این عبارت غیر انسان که شأن ایمانی ندارد، خارج می‌شود.

«انکار شیء من ذلک» یعنی: انکار چیزی از آنها که پیامبر اکرم ـ صلی‌اللّه علیه و آله ـ به طور یقین آورده‌اند.

«وقد یقال: الکفر انکار شیء من ذلک فیکون وجودیّاً فیکونان متضادین».

و گاه گفته می‌شود: کفر، انکار چیزی از ضروریات، یا به سخن دیگر، انکار چیزی است که به یقین می‌دانیم رسول اکرم ـ صلی‌اللّه علیه و آله ـ آن را آورده.

بنابراین، کفر نیز وجودی می‌گردد و ایمان و کفر متضاد می‌شود.

«(وما یتصف بها) ای بالمذکورات کالاسود والابیض والمؤمن والکافر وامثال ذلک فانّه یعد من المتضادین باعتبار الاشتمال علی الوصفین المتضادین».

و آنچه متصف باشد به ایمان و کفر و سواد و بیاض، چون: اسود، ابیض، مؤمن و کافر و مانند آنها.

محققاً اینها نیز متضاد شمرده می‌شود؛ زیرا فراگیرندهٔ دو وصفی است که با هم جمع نمی‌گردد.

«مذکورات»: ایمان، کفر، سواد و بیاض.

«امثال ذلک» مانند: حلو و حامض، ساکن و متحرک، سودا و بیضاء، مؤمنه و کافره.

عبارت **«باعتبار الاشتمال علی الوصفین»** بیانگر این است که: تضاد در اسود و ابیض به اعتبار ذات نیست.

«(اوشبه تضاد کالسماء والارض) فی‌المحسوسات فانّهما وجودیان احدهما فی‌غایة الارتفاع والآخر فی‌غایة الانحطاط وهذا معنی شبه التضاد».

یکی از اقسام جامع وهمی جایی است که بین آن دو چیز، شبه تضاد باشد. مانند

آسمان و زمین در محسوسات که دو امر وجودی است؛ یکی در نهایت بلندی و دیگری در نهایت پستی و افتادگی. و همین، معنی شبه تضاد است.

«هذا» اشاره است به تفاوت بین آسمان و زمین که یکی در نهایت بلندی و دیگری در نهایت پستی است.

«ولیسا متضادین لعدم تواردهما علی المحلّ لکونهما من الاجسام دون الاعراض ولا من قبیل الاسود والابیض؛ لانَّ الوصفین المتضادین ههنا لیسا بداخلین فی‌مفهومی السماء والارض».

آسمان و زمین متضاد نیست، چون بر یک محل وارد نمی‌شود؛ زیرا این دو جسم است نه عرض.

و از قبیل اسود و ابیض هم نیست که مشتمل بر دو صفت متضاد باشد؛ برای این که دو وصف متضاد، ارتفاع و انحطاط داخل در مفهوم آسمان و زمین نیست. آسمان و زمین جرم ویژه و پدید آمده از مواد خاص است. و در مفهوم آنها ارتفاع و انحطاط لحاظ نشده.

ولی در اسود و ابیض دو صفت متضاد جزو مفهوم آنهاست. بدین شکل که می‌گوییم: اسود، چیزی است با وصف سیاهی و ابیض چیزی است با وصف سفیدی.

ولی ارتفاع و انحطاط ، لازمهٔ آسمان و زمین است و از همین رو بین مفهوم آنها شبه تضاد هست.[1]

«(والاول والثانی) فیما یعم المحسوسات والمعقولات، فانَّ الاول هوالّذی یکون سابقاً

---

۱ ـ تقابل چهار قسم دارد:

۱ ـ اگر دو چیز وجودی و تعقّل یکی بر دیگری مبتنی باشد آن دو متضایفان و تقابلشان تضایف نامیده می‌شود؛ چون: بالایی و پایینی.

۲ ـ اگر هر دو وجودی باشد و تعقّل یکی بر دیگر مبتنی نباشد آن دو متضادان و تقابلشان تضاد است.

۳ ـ اگر یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و موضوعی که شایستهٔ هر دو است در بین باشد آنگاه تقابل عدم و ملکه است.

۴ ـ اگر یکی وجودی و دیگری عدمی و موضوع شایستهٔ هر دو در بین نباشد به آن دو متناقض و به تقابلشان، تقابل تناقض می‌گویند.

نگاه کنید به: «بدایةالحکمة»، ص ۱۰۳ و ۱۰۴. و «رهبر خرد»، ص ۱۹۶. و «البصائر النصیریة فی‌المنطق»، ص ۳۶. و «شرح مطالع»، ص ۱۶۶ و ۱۶۷. و «اساس الاقتباس»، ص ۹۷. و «نهایة الحکمة»، از ص ۱۵۱ ـ ۱۴۵. و «المنطق»، ج ۱، ص ۴۹ ـ ۴۷. و شرح منظومهٔ ملّاهادی، ص ۱۱۲ ـ ۱۱۰.

علی الغیر ولایکون مسبوقاً بالغیر. والثانی هوالذی یکون مسبوقاً بواحدٍ فقط فاشبها المتضادین باعتبار اشتمالهما علی وصفین لایمکن اجتماعهما».

یکی از موارد شبه تضاد، مفهوم اوّل و دوّم است، که هم در قلمرو محسوسات به کار می‌رود و هم در قلمرو معقولات.

اوّل، چیزی است که بر غیرش پیشی دارد و غیرش بر آن پیشی نگرفته.

و دوّم، آن است که تنها یک چیز بر آن پیشی گرفته باشد.

و این دو، شبیه به متضاد است؛ چون اوّل، مشتمل بر وصف مسبوق به چیزی نبودن است. و دوّم مشتمل بر وصف مسبوق به واحد بودن. و این دو با هم جمع نمی‌شود.

اول و ثانی در محسوسات به کار می‌رود مثلاً می‌گوییم: **«الحجر الاوّل والحجر الثانی»**. و در معقولات نیز به کار می‌رود، چون: **«اوّل العلم»** یا **«العقل الاوّل والعقل الثانی»**.

«فَاَشْبَهٰا»: اوّل و ثانی شباهت دارند.

ضمیر **«اشتمالهما»** به اوّل و ثانی. و ضمیر **«اجتماعهما»** به **«وصفین»** بر می‌گردد.

«ولم یجعلا متضادین کالاسود والابیض؛ لانّه قدیشترط فی‌المتضادین اَنْ یکون بینهما غایة الخلاف. ولا یخفی اَنَّ مخالفة الثالث والرابع وغیرهما للاوّل اکثر من مخالفة الثانی له. مع اَنّ العدم معتبر فی‌مفهوم الاوّل فلایکون وجودیاً».

و اول و ثانی همانند اسود وابیض از قبیل متضادین شمرده نشده؛ زیرا در متضادین، گاه شرط می‌شود که باید بین آنها نهایت خلاف باشد. لیکن بین اوّل و ثانی چنین نیست؛ چون آشکار است که اختلاف سه و چهار و غیر سه و چهار با اوّل بیشتر است از اختلاف دوّم با آن.

به اضافه، در مفهوم اوّل، عدم یعنی: مسبوق به شیء نبودن لحاظ شده.

بنابراین، وجودیّ نیست و گفتیم: متضادین دو امر وجودی است.

تعبیر **«قدیشترط فی‌المتضادین اَنْ یکون بینهما غایة الخلاف»** نشانگر این است که: شرط غایة الخلاف را همه معتبر ندانسته‌اند یا تنها در تضاد حقیقی معتبر است، نه تضاد مشهوری؛ مثل سرخی و سیاهی. و به همین جهت با **«قدیشترط»** تعبیر شده.

«(فانّه) ای اِنّما یجعل التضاد وشبهه جامعاً وهمیاً لانّ الوهم (ینزلهما منزلة التضایف) فی‌اَنّه لایحضره احدالمتضادین او الشبیهین بهما اِلاّ ویحضر الآخر (ولذلک تجدالضدّ اقرب خطوراً بالبال مع الضد) من المُغایرات الغیر المتضادّه، یعنی: اَنَّ ذلک مبنی علی حکم الوهم، واِلاّ فالعقل یتعقل کلاً منهما ذاهلاً عن الآخر».

تضاد و شبه تضاد، جامع وهمی قرار داده شد؛ زیرا وهم، آن دو را به‌گونهٔ تضایف می‌پندارد. از این جهت که یکی از متضادین یا شبه متضادین در وهم، حاضر نمی‌شود مگر این که دیگری نیز حاضر می‌گردد. و از همین روست که می‌یابی ضدّ با یک ضدّ دیگر زودتر به ذهن می‌آید نسبت به چیزهای مغایر دیگری که ضدّ نیست. یعنی: جامع بودن تضاد و شبه آن، متّکی برحکم وهم است. وگرنه عقل به هر یک از دو چیز متضاد یا شبه متضاد جدا جدا می‌اندیشد؛ و بی‌توجّه به دیگری تعقّل می‌کند.

«منزلة التضایف» یعنی: تضاد و شبه تضاد پیش وهم، مانند تضایف پیش عقل است. و همان‌گونه که تعقّل یک چیز متضایف، متّکی به تعقّل دیگری است، در وهم نیز حضور یکی از متضادین یا شبه متضادین سبب حضور دیگری می‌شود.

ضمیر **«لایحضره»** به **«وهم»** بر می‌گردد.

«ولذلک»: برای همین که وهم آن دو را به‌گونهٔ تضایف می‌گیرد.

«خطور»: ـ به ضم ـ، گذشتن اندیشه به دل.[1]

«بال»: دل، ذهن و ... .

«مِنَ المغایرات الغیر المتضادّة».

مثلاً وقتی گفته شد: بیاض زودتر از هر چیز، سواد به وهم می‌آید نه زدن، سوار شدن و ... که مغایر با بیاض هست ولی ضدّ نیست.

«یعنی اَنَّ ذلک» یعنی: جامع بودن تضادّ و شبه تضادّ.

«ذاهلاً»: بی‌توجّه، فراموش کرده، غافل.

۱ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۷۶.

جامع خیالی

«(اوخیالی) وهو امر بسببه یقتضی الخیال اجتماعهما فی‌المفکّره، وذلک (بَان یکون بین تصوریهما تقارن فی‌الخیال سابق) علی العطف لاسباب مؤدیة اِلی ذلک».

«جامع خیالی» چیزی است که به سبب آن چیز، خیال اقتضا می‌کند اجتماع آن دو را در مفکّره. بدین شکل که: بین آن دو چیز، پیش از عطف، همنشینی و همراهی باشد به جهت انگیزه‌هایی که به این همنشینی و همراهی می‌انجامد.

ضمیر **«اجتماعهما»** به **«شیئین»** بر می‌گردد.

«وذلک بَان یکون» بیان جامع خیالی است.

«سابق» صفت **«تقارن»**، و تقارن به معنی قرین بودن، مصاحبت و همنشینی است. یعنی: آن تقارن، پیش از عطف به وجود آمده باشد نه این که با عطف به وجود آید.

«الی ذلک»: به آن تقارن.

خلاصه این که: تقارن، به هم پیوستگی صورت دو چیز در قوهٔ خیال است. مثل به هم پیوستگی تصور و صورت کلاج و دنده در خیال رانندگان. قوهٔ خیال به سبب این به هم پیوستگی آن دو را در مفکره با هم جمع می‌کند.

«(واسبابه) ای واسباب التقارن فی‌الخیال (مختلفة، ولذلک اختلفت الصور الثـابتة فی‌الخیال ترتباً ووضوحاً) فَکَمْ مِنْ صُوَر لاانفکاک بینها فی‌خیال، وهی فی‌خیال آخر ممّا لاتجتمع اصلاً وکم من صور لاتغیب عن خیال و هی فی خیال آخر ممّا لایقع قط».

و انگیزه‌های تقارن و مصاحبت در خیال، گوناگون است و برای همین گوناگونی انگیزه‌ها، صورتهای ثابت در خیال از جهت ترتیب و روشنایی با هم فرق دارد، چه بسیاری از صورتها در خیال دیگری هیچ‌گاه جمع نمی‌شود. و چه بسیاری از صورتها که از خیال کسی غایب نمی‌گردد و در خیال دیگری هیچ‌گاه رخ نمی‌نماید.

توضیح:

تقارن، در اینجا به معنی همجواری، همنشینی و به هم پیوستگی صورتها در قوهٔ خیال است. و این به هم پیوستگی، انگیزه‌های گوناگونی دارد. و به همین علت، صورتهای مانده

در خیال از جهت چینش و ترتیب و از حیث وضوح، با هم متفاوت است.

مثلاً چهره‌ای که همراه با عشق به خیال سپرده شده هیچ‌گاه از خیال عاشق به در نمی‌رود و ... .

«فَکَمْ من صُور لاانفکاک بینها»: ضمیر «بینها» به **«صور»** بر می‌گردد. صورتهای بدون جدایی، چون: صورت فشنگ و خشاب در خیال سربازان.

«وهی»: آن صورتها.

«(ولصاحب علم المعانی فضل احتیاج اِلی معرفة الجامع) لانّ مُعْظَمَ ابوابه الفصل والوصل، وهو مبنی علی الجامع (لاسیما) الجامع (الخیالی فانّ جمعه علی مجری الالف والعادة) بحسب انعقاد الاسباب فی‌اثبات الصور فی‌خزانة الخیال، وتبائُن الاسباب ممّا یفوته الحصر».

و کسی که سر و کارش با علم معانی است، نیاز بیشتری به شناخت جامع دارد؛ زیرا باب عمدهٔ معانی، فصل و وصل است و آن اتکا به جامع دارد. مخصوصاً احتیاج چنین کسی به شناخت جامع خیالی بیشتر است؛ چون جمع کردن خیال براساس آشنایی و عادت است به حسب وجود آمدن و شکل گرفتن انگیزه‌های تقارن و ضبط شدن صورتها در خزانهٔ خیال. و اسباب تقارن آن قدر گوناگون است که به شمار نمی‌آید.

توضیح:

قوهٔ خیال، خزانهٔ صور است. صورتهایی که در این خزانه بایگانی و ضبط می‌شود گاه به هم پیوسته و قرین است و گاه جدا جدا.

به هم پیوستگی و قرین ضبط شدن صورتها در قوهٔ خیال، انگیزه‌های گوناگونی دارد. گاهی چند صورت، براساس آشنایی‌های روزمرّه در قوهٔ خیال با هم همنشین می‌گردد. مثل کلاج و دنده برای رانندگان. کلاس و معلّم برای دانش‌آموزان. و ابزارهای گوناگون کار، برای کارگران. و گاهی انگیزهٔ تقارن و به هم پیوستگی چند صورت، حوادث و رویدادهاست.

یکی از بزرگان می‌گفت: مردی چون همسرش بر سر سفرهٔ آبگوشت کشته شده بود، هرگاه بر سر سفرهٔ آبگوشت می‌نشست می‌گریست. یعنی: صورت کشته شدن همسر

و سفرهٔ آبگوشت در خزانهٔ خیال او تقارن داشت.

بنابراین، عوامل اثبات و با هم ضبط شدن صورتها در قوهٔ خیال، فراوان است. مثل: آشنایی‌های روزمرّه، شغلها، عشقها، نفرت‌ها و رویدادها.

مثلاً هیتلر و جنگ جهانی دوّم. صدام و جنگ ایران و عراق و جنگ در خلیج فارس و ... صورتهای متقارنی در قوهٔ خیال دارد. و این اسباب از شماره بیرون است.

«صاحب»: رفیق، همراه، ملازم.

«مُعظم»: عمده، بزرگترین، مهمترین.

«مجری الالف والعادة»: براساس آشنایی و عادت.

«وتباین الاسباب ممّا یفوته الحصر»: گوناگونی انگیزه‌های اثبات صورتها و تقارن آنها از چیزهایی است که به شماره نمی‌آید.

«فظهر اَنْ لیس المراد بالجامع العقلی مایدرک بالعقل، وبالوهمی مایدرک بالوهم وبالخیالی مایدرک بالخیال؛ لانّ التضاد وشبهه لیسا من المعانی الّتی یدرکها الوهم وکذا التقارن فی‌الخیالی لیس من الصور التی تجتمع فی‌الخیال، بل جمیع ذلک معان معقولةٌ».

با تعریفهای سه‌گانه‌ای که برای جامعها شد و گفتیم: جامع عقلی امری است که به سبب آن عقل اقتضا می‌کند و جامع خیالی و وهمی امری است که به سبب آن خیال و وهم عامل جمع می‌شود.

اکنون آشکار گشته که: مراد از جامع عقلی و خیالی و وهمی آنچه به وسیلهٔ عقل، خیال و وهم درک می‌شود نیست؛ زیرا تضاد و شبه تضاد از معنیهایی که با وهم درک می‌شود نیست. و تقارن در جامع خیالی نیز از صورتهایی که در خیال، جمع می‌گردد نیست. بلکه همهٔ اینها از معنیهایی است که با عقل درک می‌شود.

توضیح:

اینک به انگیزهٔ اسم گذاری جامع‌های سه گانه می‌پردازد و می‌گوید: علت نامگذاری جامع عقلی از این حیث است که عقل، عامل جمع کردن آنها نزد مفکّره است. و اگر از حیث مُدْرَک بودن می‌خواستیم اسم‌گذاری کنیم می‌بایست تضاد را نیز جامع عقلی بدانیم؛ زیرا آن، به وسیلهٔ عقل درک می‌شود با این که جامع وهمی است.

خلاصه این که: از حیث مُدْرِک بودن، آنها را نامگذاری نکرده‌اند بلکه از حیث عامل جمع بودن، نامگذاری کرده‌اند.

و اگر می‌خواستند از حیث مُدْرِک، نامگذاری کنند باید همهٔ آنها را جامع عقلی بدانند؛ چون همه آنها معنیهایی است که عقل درک می‌کند.

«وقدخفی هذا علی‌کثیر من‌الناس، فاعترضوا بأنّ السواد والبیاض مثلاً من‌المحسوسات دون الوهمیات. واجابوا بأنّ الجامع کون کلٍّ منهما مضاداً للآخر، وهذا معنی جزئی لایدرکه اِلاّ الوهم، وفیه نظر؛ لانّه ممنوع وإنْ ارادوا أنّ تضاد هذا السواد لهذا البیاض معنی جزئی فتماثل هذا مع ذاک وتضایُفه معه ایضاً معنی جزئی فلاتفاوت بین التماثل والتضایف وشبههما فی أنّها إنْ اضیفت الی الکلّیّات کانت‌کلیات وإنْ اضیفت اِلی الجزئیّات کانت جزئیات فکیف یصح جعل بعضها علی الاطلاق عقلیاً وبعضها وهمیاً».

و این معنی برای بسیاری پنهان مانده، آنان گمان کرده‌اند که مثلاً جامع وهمی آن است که به وسیلهٔ وهم درک گردد. از این رو اشکال کرده‌اند: سواد و بیاض مثلاً از محسوسات است و باید جزو جامع خیالی باشد نه وهمی؛ چون وهم، معانی جزئیه‌ای را درک می‌کند که از غیر راه حواس ظاهری به آن رسیده.

بعد خودشان پاسخ داده‌اند: تضاد سواد و بیاض، یک معنی جزئی است و با وهم درک می‌گردد.

در این پاسخشان انتقاد هست و جزئی بودن این تضاد پذیرفته نیست؛ چون تضاد سواد و بیاض یک معنی کلی است. بدین شکل که وقتی می‌گوییم: «**تضادّ السواد مع البیاض**» واژهٔ تضاد مضاف به کلی است و افادهٔ کلیّت می‌کند.

و اگر بخواهند بگویند: تضاد این سیاهی با این سفیدی جزئی است پس تماثل این با آن، مثلاً تماثل زید با عمرو و همین طور تضایف این با آن و شبه آن دو نیز معنی جزئی است. و تفاوتی در تماثل و تضایف و شبه آن دو در این که اگر به کلی اضافه گردد کلی، و اگر به جزئی اضافه گردد جزئی می‌شود، نیست.

آنگاه چگونه صحیح است که بعضی از آنها، یعنی: تماثل، تضایف و اتحاد در تصور به‌طور مطلق و بدون اعتبار اضافه به جزئی یا کلی، جامع عقلی حساب شود و برخی، یعنی: شبه تماثل، تضاد و شبه تضاد به طور مطلق وهمی دانسته شود.

«**لانّه ممنوع**»: جزئی بودن معنی تضاد سواد و بیاض پذیرفته نیست.

«ثم اِنَّ الجامع الخیالی هو تقارنُ الصور فی‌الخیال وظاهر انّه لیس بصورةٍ ترتسم فی‌الخیال، بل هو من المعانی».

وانگهی جامع خیالی به هم پیوستگی صورتها در قوهٔ خیال است. و تقارن، صورت نقش بسته شده در خیال نیست؛ بلکه از معانی است.

از این «**ثم**» انتقاد دیگری است بر کسانی که می‌گویند: مراد از جامع عقلی، خیالی و وهمی چیزهایی است که به وسیلهٔ عقل، خیال و وهم درک می‌گردد.

شارح بعد از این که جواب آنان را در مورد علت وهمی بودن تضاد سواد و بیاض نپذیرفت، اکنون اضافه می‌کند: تقارن را که ما جامع خیالی می‌دانیم با عقل درک می‌گردد و صورت نقش بسته در خیال نیست.

بنابراین، خیال، عامل اجتماع است نه مُدرک تقارن.

«فان قلت: کلام المفتاح مُشعِرٌ بانّه یکفی لِصحة العطف وجود الجامع بین الجملتین باعتبار مفرد من مفرداتهما، وهو نفسه معترف بفساد ذلک. حیث منع صحة نحو: «خُفّی ضَیّق وخاتمی ضیّق» ونحو: «الشّمس ومَرارَة الارنب واَلِف باذنجانه مُحَدَثةٌ». قلت: کلامه ههنا لیس اِلاّ فی بیان الجامع بین الجملتین، واَمّا اَنَّ ایَّ قدر من الجامع یجب لصحة العطف فمفوّضٌ اِلی موضع آخر، وقد صرّح فیه باشتراط المناسبة بین المسندین والمسند الیهما جمیعاً».

اگر بگویید: سخن سکاکی در مفتاح، نشان دهندهٔ این است که برای صحت عطف، وجود جامع به اعتبار مفردی از این جمله و مفردی از جملهٔ دیگر کافی است، با این که خود سکاکی اعتراف کرده به فساد چنین چیزی، هنگامی که «**خفّی ضیّق وخاتمی ضیّق**» و «**الشّمس ومَرارَة الارنب واَلفِ باذنجانه محدثة**» را غیر صحیح دانسته با این که اینها اتحاد در مسند دارند.

ما پاسخ می‌دهیم: سخن سکاکی در اینجا تنها در بیان جامع است و جامع را تعریف می‌کند. امّا این که چه قدر از جامع، موجب صحت عطف می‌شود سخنی است که سکاکی به جای دیگر واگذار کرده و در آنجا با تصریح گفته: باید مناسبت بین دو مسند و دو مسندالیه باشد.

توضیح:

سکاکی هنگام بیان جامع گفته:

«الجامع العقلی هو اَنْ یکون بینهما اتحادٌ فی تصوّر مثل الاتحاد فی المخبر عنه او فی الخبر او فی قید من قیودهما».[۱]

از مثل زدن به اتحاد در مخبرعنه یا خبر یا قید برداشت می‌شود که: وجود جامع، تنها در مفردی از این جمله و مفردی از جملهٔ دیگر کافی است. ولی در جای دیگر، صحت عطف **«خفّی ضیّق وخاتمی ضیّق»** را با وجود اتحاد در مسند، ردّ می‌کند.[۲]

و این دو سخن ظاهراً متنافی به نظر می‌رسد.

شارح می‌گوید: سکاکی در این عبارت که به اتحاد در مخبرعنه یا خبر یا قید مثل زده، جامع را بیان می‌کند و کاری ندارد که چقدر از جامع، مصحّح عطف است.

به مثال، من می‌گویم: **«رضاع»** موجب محرم شدن می‌شود. شما می‌پرسید: رضاع چیست؟ من پاسخ می‌دهم: شیر دادن زن به فرزند دیگری.

در اینجا من نمی‌خواهم اندازهٔ شیردادنی که موجب محرمیّت می‌شود را بیان کنم؛ بلکه تنها می‌خواهم واژهٔ رضاع را تعریف کنم. و بعد در جای خودش می‌گویم: شیردادنی که موجب محرم شدن می‌گردد مثلاً پانزده بار است.

«بفساد ذلک»: فساد کفایت جامع به اعتبار مفردی از این جمله و مفردی از آن جمله.

«الشّمس ومَرارَة الارنب والِف باذنجانه مُحَدَثة» یعنی: خورشید و زهرهٔ خرگوش و الف در واژهٔ باذنجانه محدث یعنی: پدید آمده است.

«مرارة»: زهْره.[۳]

«ارنب»: خرگوش.

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۰.

۲ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۷. امّا مثال **«الشمس ومرارة الارنب»** را در صفحهٔ ۱۰۹ ردّ کرده. البتّه سکاکی این‌گونه مثل زده: **«الشمس ومَرارة الارنَبْ وسورة الاخلاص والرِجل الیُسری من الضَفدع ودین المجوس واَلِف باذنجانه کلّها محدثةٌ».**

۳ ـ «مراره ـ بفتح میم و هردو راء مهمله ـ زهرهٔ هر حیوان که به هندی آن را پته گویند». «غیاث‌اللغات»، ص ۸۰۱.

«باذنجانه»: ـ بکسر ذال و بفتح آن ـ مُعَرَّب بادنجان است.[۱]

در این مثال، خبر **«الشمس»** و **«مرارة الارنب»** حذف گردیده و خبر مذکور، قرینهٔ آن است.

سکاکی عطف در این مثال را جایز ندانسته با این که اتحاد در مسند دارد؛ برای این که: بین مسندالیه‌ها در سه جمله تناسب وجود ندارد.

«والمصنّف لمّا اعتقد اَنَّ کلامه فی بیان الجامع سَهْوٌ منه واراد اِصلاحه غَیَّرهُ اِلی ماتری، فذکر مکان الجملتین الشیئین. ومکان قوله: «اتحاد فی تصورمّا» اتحاد فی التصور فوقع الخَلَلَ فی قوله: الوهمی اَنْ یکون بین تصوریهما شبه تماثل او تضاد او شبه تضاد، والخیالی اَنْ یکون بین تصوریهما تقارن فی الخیال؛ لانّ التضاد مثلاً اِنّما هوبین نفس السواد والبیاض لابین تصوریهما اعنی العلم بهما. وکذا التقارن فی الخیال اِنّما هوبین نفس الصُّوَر».

و مصنّف، چون اعتقاد داشته که سخن سکاکی در بیان جامع برآمده از غفلت و فراموشی بوده و خواسته آن را اصلاح کند از این رو آن را همان گونه که دیدی تغییر داده. و به جای **«الجملتین»**، **«الشیئین»** نهاده. و به جای **«اتحادٌ فی تصورٍ»**[۲] که به گونهٔ نکره است **«اتحادُ فی التصور»** آورده.

و با این تغییر، تباهی در سخن مصنّف رخ داده؛ بدین شکل که: مصنّف گفته: در جامع وهمی بین دو تصور، شبه تماثل یا تضاد یا شبه تضاد است. و در جامع خیالی بین دو تصور، تقارن در خیال است.

و این سخن، تباهی و فساد دارد؛ زیرا تضاد، بین خود سواد و بیاض است نه بین تصور آن دو. یعنی: علم به آن دو. و همین گونه تقارن در خیال بین خود صورتهاست نه بین تصور آنها.

ضمیر **«کلامه»** به **«سکاکی»** بر می‌گردد. و ضمیر **«اصلاحه»** و **«غیّره»** به **«کلام»**.

---

۱ ـ نگاه کنید به: «غیاث اللغات»، ص ۱۱۰.

۲ ـ عبارت سکاکی این بود: **«والجامع العقلی هو اَنْ یکون بینهما اتحادٌ فی تصور مثل الاتحاد فی المخبر عنه ...»**. «مفتاح العلوم»، ص ۱۱۰. در این عبارت **«فی تصور»** نکره است و چون برای اتحاد در تصور مثل زده به اتحاد به مخبرعنه یا خبر یا یکی‌از قیود کاملاً آشکار است که: مقصودش از تصور، امر متصوّر است و سخنش خلل ندارد.

«فَوَقَعَ الخلَلَ»: تباهی رخ داده.

«خَلَلْ» با دو فتحه بر وزن فَرَس به معنی فساد و تباهی است و تلفظ آن بکسر «خا» در این معنی صحیح نیست.[۱]

«فلابدّ من تأویل کلام المصنّف».

پس به ناچار باید کلام مصنّف را به تأویل ببریم. بدین شکل که بگوییم: اضافه بیانیّه و مقصود مصنّف از دو تصور، دو متصوّر است.

یا به سخن دیگر بگوییم: مراد از تصور، مفهوم است.

«وَحَمْلُه علی ما ذکره السکاکی بِاَنْ یراد بالشیئین الجملتان، وبالتصور، مفرد من مفردات الجملة غَلَطٌ ؛ مع اَنّ ظاهر عبارته یأبی ذلک».

در این عبارت **«حَمْلُهُ»** مبتدا و **«غلط»** خبر است.

و این که سخن مصنّف را بر آنچه سکاکی گفته حمل کنیم و بگوییم: مراد از شیئین دو جمله است و مراد از **«التصور»** مفردی از مفردات جمله، غلط است؛ به اضافه، ظاهر عبارت مصنّف این حمل را نمی‌پذیرد.

علت غلط بودن حمل کلام مصنّف بر کلام سکاکی این است که: مصنّف در کتاب ایضاح، سخن سکاکی را سهو دانسته. و خودش کوشیده تا آن را اصلاح کند.

و ظاهر کلام مصنّف آن را نمی‌پذیرد چون **«شیئین»** اعم از **«جملتین»** است و عام بر خاص دلالت نمی‌کند. و از **«التصور»** معرّف، معنی مصدری تبادر می‌شود.

بحث جامع

«ولبحث الجامع زیادة تفصیل وتحقیق اوردناها فی‌الشرح، وإنّه من‌المباحث الّتی ما وجدنا احداً حامَ حَولَ تحقیقها».

برای بحث جامع، گسترش و پژوهش زیادتری هست که در مطوّل آورده‌ایم.[۲]

---

۱ ـ **«خَلَلْ بفتْحَتَینْ»**: گشادگی و رخنه و تباهی‌کار، «منتخب‌اللغات»، ص ۱۸۵. و «لسان‌العرب»، ج ۱۱، ص ۲۱۳.

۲ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، از ص ۲۱۴ ـ ۲۰۹. و مطوّلهای چاپ جدید از ص ۲۷۱ ـ ۲۶۴.

و بی‌تردید این بحث از بحثهایی است که ما نیافتیم کسی پیرامون تحقیق آنها پیگیری کرده باشد.

«حامَ»: پیگیری کرده باشد، کار بادوام کرده باشد.[۱]

«(ومن مُحَسِّنات‌الوصل) بعد وجود المصحّح (تناسب الجملتین فی‌الاسمیّة والفعلیة و) تناسب (الفعلیتین فی‌المضیّ والمضارعة) فاذا اردت مجرد الاخبار من غیر تعرض للتّجَدُّد فی‌احداهما والثبوت فی‌الاخری قلت: «قام زید وقعد عمرو» وکذلک «زید قائم وعمرو قاعد» (اِلاّ لمانع) مثل اَنْ یراد فی‌احداهما التجدد وفی‌الاخری الثبوت. فیقال: «قام زیدٌ وعمروٌ قاعد» او یراد فی‌احداهما المضی وفی‌الاخری المضارَعَة فیقال: «زید قام وعمروٌ یقعد».

بعد از وجود مصحّح برای عطف از چیزهایی که عطف را نیکو می‌سازد هماهنگی دو جمله در اسمیّه یا فعلیّه بودن است. و همین گونه تناسب دو جملهٔ فعلیّه در ماضی یا مضارع بودن.

بنابراین، اگر بخواهید تنها خبر بدهید بدون نشان دادن تجدد در یکی از دو جمله و ثبوت در جملهٔ دیگر، می‌گویید: **«قام زید وقعد عمروٌ»** یا **«زید قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ»** مگر این که مانعی برای رعایت هماهنگی و تناسب بین دو جمله باشد. مثل این‌که اراده شود یکی از دو جمله، دلالت بر تجدد کند و دیگری دلالت بر ثبوت. آنگاه گفته می‌شود: **«قام زیدٌ وعمروٌ قاعدٌ».**

یا این که ماضی بودن یکی از دو جمله و مضارع بودن دیگری خواسته شود آنگاه می‌گویند: **«زید قام وعمروٌ یقعد».**

«بعد وجود المصحح» یعنی: بعد از وجود جامع و تناسب دو جمله در خبریّت و انشائیت به شیوه‌هایی که گذشت.

«اِلاّ لمانع» مگر هنگامی که مانعی برای رعایت هماهنگی و تناسب باشد.

«او یراد فی احداهما الاطلاق وفی‌الاُخری التقیید بالشرط کقوله ـ تعالی ـ: «وقالوا

---

۱ ـ «حام الطیّر علی الشیء حوما و حَوَماناً: دَوَّمَ». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۵۱۹.

لولا أُنزل علیه ملك ولو انزلنا مَلَکا لَقُضِیَ الاَمْر» ومنه قوله ـ تعالی ـ: فاذا جاءَ اَجلُهُمْ لایَستَأخرون ساعةً ولا یستقدمون» فعندی اَنَّ قوله: «ولا یستقدمون» عطفٌ علی الشرطیة قبلها لاعلی الجزاء، اعنی قوله: «لا یستأخرون»؛ اذلامعنی لقولنا: «اِذاجاءَ اجلهم لا یستقدمون».

یا این که خواسته شود یکی از دو جمله مطلق و دیگری مقیّد به شرط باشد. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ: **«وقالوا لولا اُنزِلَ علیه ملكٌ ولو انزلنا مَلَکاً لَقُضِیَ الاَمْر».**[1]

یعنی: گفتند: چرا فرشته بر او نازل نمی‌شود و اگر فرشته می‌فرستادیم کار پایان می‌گرفت».

که جملهٔ نخست، یعنی: **«قالوا»** مطلق و جملهٔ دوّم، قید شرط دارد. یعنی: **«لَقُضی الامر»** مقیّد به **«لو انزلنا»** شده.

و از قلمرو مقیّد به شرط است این سخن خداوند ـ متعال ـ: **«فاِذا جاءَ اَجَلُهُمْ لا یستأخرون ساعةً ولا یستقدمون».**[2]

یعنی: «آنگاه که اجلشان فرا رسد لحظه‌ای مقدّم و مؤخر نتوانند کرد».

به نظر من **«لا یستقدمون»** عطف بر مجموع شرط و جزا شده نه عطف بر جزای تنها، یعنی: **«لا یستأخرون»**؛ زیرا اگر **«لا یستقدمون»** عطف بر **«لا یستأخرون»** گردد مقیّد به **«اذا»** می‌شود و معنی چنین می‌گردد: زمانی که اجلشان فرا رسد پیش نمی‌اندازند و مقدم نمی‌کنند. و این معنی صحیح نیست؛ چون زمان گذشته را نمی‌توان باز گرداند؛ مثلاً اگر جمعه فرا رسیده باشد محال است که من در پنجشنبه بمیرم.

اکنون توجّه شما را به نمود کوچکی از بحث فصل و وصل جلب می‌کنم.

«وصل»، عطف پاره‌ای از جمله‌ها بر دیگری، و **«فصل»**، وانهادن عطف است.

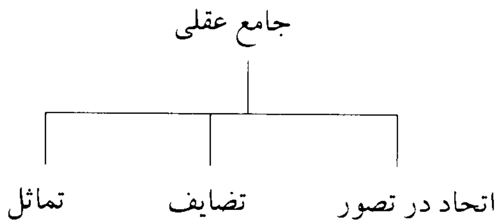
جمله‌هایی که محل از اعراب ندارد و نمی‌خواهیم حکمِ ویژهٔ جملهٔ نخست را به جملهٔ دوّم بدهیم شش گونه پیدا می‌کند که در دو مورد وصل و چهار مورد فصل می‌آید.

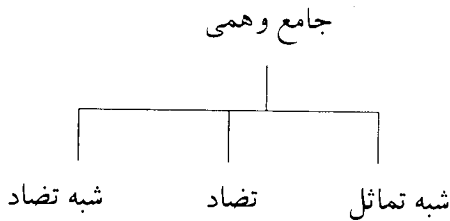
---

۱ ـ انعام / ۸.

۲ ـ این آیهٔ شریفه سه بار در قرآن شریف آمده است: اعراف / ۳۴. یونس / ۴۹. و نحل / ۶۱. تنها در آیهٔ ۴۹ سورهٔ یونس بر سر **«اذا»** «فاء» نیامده.

گفته شد: در وصل، نیاز به جامع هست. و جامع یا عقلی است یا وهمی یا خیالی.





جامع خیالی موارد بسیار دارد

پرسش‌ها

۱ ـ فصل و وصل را بیان کنید.

۲ ـ کمال انقطاع و مصادیق آن را مرقوم فرمایید.

۳ ـ کمال اتصال و موارد آن را بنویسید.

۴ ـ در چه مواردی وصل می‌آوریم؟

۵ ـ چند نمونه از جاهایی که آغاز جملهٔ مستأنفه یا تمام جملهٔ مستأنفه حذف شده باشد را بیاورید.

۶ ـ جامع چیست و چند قسم دارد؟

۷ ـ جامع عقلی و وهمی هر کدام چند قسم می‌شود؟

۸ ـ چرا عطف بین دو جملهٔ «خُفّی ضیّق وخاتمی ضیّق» درست نیست؟

۹ ـ چه چیزی بعد از وجود مصحّح از محسّنات وصل است؟

۱۰ ـ چند نمونه بیاورید که فصل و وصل در آنها با بحث گذشته هماهنگی داشته باشد.

اینک در نمونه‌های زیرین، جامع و انگیزه‌های وصل را مشخص کنید:

«وَلْیَعْفُوا ولْیَصْفَحُوا».[۱]

«فاصفح عنهم وقل سلام».[۲]

«هوالّذی یُریکم البرق خوفاً وطمعاً ویُنشئ السَّحاب الثِقال».[۳]

---

۱ ـ نور / ۲۲.

۲ ـ زخرف / ۸۹.

۳ ـ رعد / ۱۲.

«وهوالقاهر فوق عباده ویُرْسِلُ علیکم حَفَظة».[۱]

«قال یا قوم لیس بی ضَلالةٌ ولکنّی رسولٌ من ربّ العالمین».[۲]

«رضی‌الله عنهم ورضوا عنه».[۳]

«مَنْ حاسَبَ نَفْسَه رَبِحَ، ومَنْ غَفَلَ عَنْها خَسِرَ».[۴]

«اَلِقْ دَواتَک، واَطِلْ جِلْفَةَ قَلَمِکَ وفَرِّجْ بینَ السُّطور».[۵]

«اَنَا یَعْسُوبُ المؤمنین، والمال یَعْسُوب الفُجّار».[۶]

«اعجبوا لهذا الانسان ینظر بشحمٍ ویتکلم بِلَحْمٍ ویَسْمَعُ بعظمٍ ویتنفس مِنْ خرمٍ».[۷]

و حالا انگیزه‌های فصل، در نمونه‌های زیرین را بیان کنید.

«وضَرَبَ لنا مَثَلاً ونَسِیَ خَلْقَهُ قال: مَنْ یُحیی العِظام وهی رَمیم».[۸]

«ما هذا بَشَراً اِنْ هذا اِلاّ مَلَکٌ کریم».[۹]

«یَسُومونکم سُوء العذاب یُذَبِّحون اَبْناءَکم».[۱۰]

«ومایَنْطِقُ عَنِ الهَویٰ اِنْ هو اِلاّ وَحْیٌ یوحیٰ».[۱۱]

صوفی‌ازپرتو مـی رازنهـانی دانست   گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست

حافظ.

۱ـ انعام/ ۶۱.
۲ـ اعراف/ ۶۱.
۳ـ مائده/ ۱۱۹.
۴ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۱۹۹.
۵ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۰۷.
۶ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۰۸.
۷ـ نهج‌البلاغه، حکمت ۷.
۸ـ یس/ ۷۸.
۹ـ یوسف/ ۳۱.
۱۰ـ بقره/ ۴۹.
۱۱ـ نجم/ ۳ و ۴.

تذنیب

- معنی تذنیب.
- اصل در حال منتقله، بدون واو آمدن است.
- حال منتقله به‌طور گسترده بدون واو می‌آید؛ چون در معنی مثل خبر و نعت است.
- جملهٔ حالیّه نیاز به رابط دارد؛ از این رو یا با ضمیر می‌آید یا با واو.
- جملهٔ حالیّه‌ای که با مضارع مثبت آغاز شده چه خالی از ضمیر باشد و چه با ضمیر، هیچ‌گاه با واو نمی‌آید.
- در مضارع منفی و ماضی لفظی و معنوی و جملهٔ اسمیّه، آمدن واو و نیامدن آن جایز است.

تذنیب[۱]

«هو جَعل الشیء ذُنابَةً لِلْشیء».[۲]

«تَذْنیب» در اصل به معنی چیزی را در پایان چیزی قرار دادن است.

یا به تعبیر دیگر: **«تذنیب»** به معنی در پی آوردن و در اینجا به معنی بحث پایانی است.

در این بحث، حالات پنجگانهٔ جملهٔ حالیه مورد بحث قرار می‌گیرد. بدین شکل:

۱ ـ جملهٔ حالیه‌ای که باید با واو بیاید.

۲ ـ جملهٔ حالیّه‌ای که باید با ضمیر بیاید.

۳ ـ جملهٔ حالیّه‌ای که می‌تواند با واو باشد و می‌تواند با ضمیر.

۴ ـ جملهٔ حالیّه‌ای که ضمیر در آن برتری دارد.

۵ ـ جملهٔ حالیّه‌ای که واو در آن برتری دارد.

«شَبَّهَ به ذکرُ بحث الجملة الحالیة وکونها بالواو تارة وبدونها اُخری عقیب بحث الفصل والوصل لمکان التناسب».

مصنّف، ذکر بحث جملهٔ حالیه را به تذنیب تشبیه کرده. و بحث جملهٔ حالیّه و این که گاهی با واو و گاه بدون واو می‌آید را به دنبال بحث فصل و وصل آورده؛ به جهت مناسبتی که جملهٔ حالیّه با بحث فصل و وصل دارد. از این رو که: گاهی با واو می‌آید و گاه بدون واو.

«لمکان التناسب» علت ذکر است؛ یعنی: ذکر بحث جملهٔ حالیه به جهت تناسب بود.

«(اصل الحال المنتقلة) ای الکثیر الراجح فیها، کما یقال الاصل فی‌الکلام الحقیقة (اَنْ تکون بغیر واو)».

«اصل» به دو معنی کاربرد پیدا کرده:

---

۱ ـ «تذنیب: دنباله کردن چیزی را». «منتخب اللغات»، ص ۹۰.

۲ ـ **«وذُنابة الوادی: الموضع الّذی ینتهی الیه سَیْلُهُ وذُنابَتُهُ وذِنابَتُهُ: آخره»**. «لسان العرب»، ج ۱، ص ۳۹۱.

۱ ـ قانون و قاعده.

۲ ـ غالب، بسیار و راجح؛ یعنی: برتری دارنده.

واژهٔ **«اصل»**، در عبارت **«اصل الحال»** به معنی بسیار و برتری داراست. نه به معنی قانون و قاعده.

همان‌گونه که واژهٔ **«اصل»**، در تعبیر **«الاصل فی‌الکلام هو الحقیقة»** به معنی کثیر و راجح است.

خلاصه: حال منتقله به طور گسترده و با رجحان بی واو به‌کار می‌رود.

مقصود از منتقله حالی است که از ذوالحال جدایی پذیر است و هیئت ثابته در آن نیست. مثل «**ضاحک**»، «**قائم**» «**قاعد**» و ... بر خلاف حال لازمه که هیئت ثابتی در ذوالحال است.

«واحترز بالمنتقلة عن المؤکدة المقررة لمضمون الجملة فانّها یجب اَنْ تکون بغیر واو البتة لشدّة ارتباطها بماقبلها».

مصنّف، با قید «منتقله» از حال مؤکده‌ای که مضمون جمله را تأکید می‌کند پرهیز کرد؛ زیرا چنین حالی حتماً باید بدون واو بیاید، چون ارتباطش با ماقبلش شدید است.

«**مؤکده**»، «**حال مؤکده**»،[1] اصطلاحاً در برابر «**حال مؤسّسه**» می‌آید و «**حال منتقله**» در برابر «**حال لازمه**». ولی در اینجا «حال مؤکده» در برابر «حال منتقله» آورده شده.

حال مؤکده‌ای که مضمون جمله را تأکید کند مثل: «**جاء ابوک عطوفاً**» «**عطوفاً**» عطوفت و مهری که از «**جاء ابوک**» برداشت می‌شود را تأکید می‌کند.

«**مقرّره**»: بیان کننده، ثابت کننده، روشن کننده.

«واِنّما کان الاصل فی‌المنتقلة الخلوّ عن الواو (لانّها فی‌المعنی حکم علی صاحبها کالخبر) بالنسبة اِلی المبتداء فانّ قولک «جاء زید راکباً» اثبات الرکوب لزید کما فی «زید راکب» اِلاّ اَنّه فی‌الحال علی سبیل التبعیة واِنّما المقصود اثبات المجیء وجئت بالحال لتزید فی‌الاخبار عن المجیء هذا المعنی».

---

۱ ـ حال مؤکده چندین گونه است: گاهی برای تأکید عامل، و گاه برای تأکید ذوالحال، و گاه برای تأکید مضمون جمله می آید.

و اصل در حال منتقله، تهی بودن از واو است؛ زیرا حال منتقله در معنی، حکمی است بر صاحبش مانند خبر نسبت به مبتدا.

بی‌تردید هنگامی که می‌گویی: **«جاءَ زیدٌ راکباً»** حکم رکوب را بر زید اثبات کرده‌ای همان‌گونه که در **«زیدٌ راکب»**. لیکن اثبات «رکوب» در حال، تبعی است و مقصود اصلی اثبات «مجیء» است. و حال را آورده‌ای تا بر اثبات مجیء، حالت و معنی رکوب را بیفزایی.

«هذا المعنی»: اثبات هیئت رکوب.

«(ووصف له) ای ولانّها فی‌المعنی وصف لصاحبها (کالنعت) بالنسبة اِلی المنعوت اِلاّ اَنّ المقصود فی‌الحال کون صاحبها علی هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهی قید للفعل وبیان لکیفیة وقوعه بخلاف النعت فانّه لایقصد به ذلک بل مجرّد اتصاف المنعوت به».

و اصل در حال منتقله بدون واو آمدن است؛ زیرا حال منتقله در معنی وصف برای ذوالحال است. مانند نعت نسبت به منعوت. با این تفاوت که در حال، مقصود بیان وصف و هیئت صاحب حال است در هنگام رخ دادن و پدید آوردن فعل.

بنابراین، حال، قید فعل می‌شود و بیان‌کنندهٔ شیوه و شکل پدید آمدن آن. به خلاف صفت، که از آن چنین چیزی قصد نمی‌گردد و تنها متّصف شدن موصوف به آن، قصد می‌شود. به دیگر سخن: حال، قید فعل و حکم است و صفت، قید موصوف و ذات.

«واذاکانت الحال مثل الخبر والنعت فکما انّهما یکونان بدون الواو فکذلک الحال».

بنابراین، وقتی که حال چون خبر و نعت شد همانند آن دو بدون واو می‌آید.

«فکذلک»: همین‌گونه بدون واو می‌آید.

«واَمّا ما اورده بعض النحویین من الاخبار والنعوت المُصدَّرَةِ بالواوکالخبر فی‌باب‌کان، والجملة الوصفیة المصدرة بالواو الّتی تُسمّی واو تأکید لُصُوقِ الصفة بالموصوف فعلی سبیل التشبیه والالحاق بالحال».

در اینجا ممکن است کسی بگوید: برخی از نحویین خبرها و صفتهایی را آورده‌اند که در آغاز آنها واو آمده مانند:

فلمّـــا صَـــرَّحَ الشَــرُّ فــامسی وهُـــوَ عــریـــانُ[1]

که **«هو عریان»** خبر **«امسی»** است و در آغاز آن واو آمده.

و یا مثل: **«وما اهلکنا مِنْ قریةٍ اِلاّ ولها کتابٌ معلوم»**[2] که **«لها کتابٌ معلوم»** صفت قریة است و در آغازش واو آمده. و چون: **«اوکالّذی مرّعلی قریةٍ وهی خاویةٌ علی عروشها»**[3] که **«هی خاویة»** صفت قریة و مُصَدَّر به واو است.

اکنون شارح پاسخ می‌دهد: آن خبرها و صفتهایی که با واو آمده چون خبر در باب کان و همچون جمله‌های وصفیّه‌ای که با واو آغاز شده و آن واو به نام واو تأکید چسبیدگی صفت به موصوف نامیده می‌شود اینها همه از قلمرو شباهت والحاق به حال است؛ زیرا حال، گاه‌گاه با واو می‌آید.

«لُصوق»: چسبیدن.

«(لکن خولف) هذا الاصل (اذاکانت) الحال (جملة فانّها) ای الجملة الواقعة حالاً (من حیث هی جملة مستقلةٌ بالافادة) من غیر اَنْ تتوقف علی التعلیقِ بما قبلها. واِنّما قال: من حیث هی جملة؛ لانّها من حیث هی‌حال غیر مستقلة، بل متوقفةٌ علی التعلیق بکلامٍ سابق قصد تقییده بها».

لیکن با اصل بدون واو بودن حال، مخالفت شده، هنگامی که حال، جمله بیاید؛ چون آن هنگام حال از حیث جمله بودن فایدهٔ مستقل دارد و افادهٔ آن متوقف بر وابستگی به چیز دیگری نیست.

مصنّف گفت: از حیث جمله بودن؛ زیرا حال، از حیث حال بودن، غیر مستقل و متوقف بر سخنی است که پیش از آن آمده و جملهٔ حالیهٔ قید آن قرارگرفته.

حال، مؤنث است و همهٔ ضمیرهای راجع به آن مؤنث آمده.

ضمیر **«تقییده»** به **«کلام»**، و ضمیر **«بها»** به **«حال»** بر می‌گردد.

---

۱ ـ این شعر از **«سهیل بن شیبان»** در دیوان حماسه ضبط شده.

۲ ـ حجر / ۴.

۳ ـ بقره / ۲۵۹.

جملۀ حالیه نیاز به رابط دارد

«(فتحتاج) الجملة الواقعة حالاً (الی مایربطها بصاحبها) الّذی جعلت حالاً عنه(وکل من الضمیر والواو صالح للربط، والاصل) الّذی لایُعْدَلُ عنه مالم تَمَسَّ حاجة اِلی زیادة ارتباط (هو الضمیر بدلیل) الاقتصار علیه فی‌الحال (المفردة و الخبر والنعت)».

جمله‌ای که حال واقع شده نیازمند به چیزی است تا آن را با صاحبش یعنی: چیزی که جمله، حال از آن واقع شده، پیوند دهد.

و هر کدام از ضمیر و واو، شایستگی برای ربط را دارد. ولی اصلی که از آن روی گردانده نمی‌شود تا هنگامی که نیاز به ارتباط بیشتر پدید نیامده، ضمیر است. به دلیل این‌که: در حال مفرده، در خبر و در نعت به ضمیر بسنده می‌شود.

«مالم تمسَّ»: تا هنگامی که نیاز به آن کشیده نشده.

ضمیر **«علیه»** به **«ضمیر»** بر می‌گردد.

«(فالجملة) الّتی تقع حالاً (اِنْ خلت عن ضمیر صاحبها) الّذی تقع هی حالاً عنه (وجب) فیها (الواو) لیحصل الارتباط ، فلایجوز خرجت زیدٌ قائم».

پس جمله‌ای که حال واقع می‌شود اگر از ضمیر ذوالحال خالی باشد، باید با واو بیاید تا ارتباط پدید آید. بنابراین، نمی‌توان گفت: **«خرجت زید قائم»**؛ چون **«زیدٌ قائم»** واو ندارد.

«الّذی تقع هی حالاً عنه» تفسیر صاحب حال است؛ یعنی: اسمی که آن جمله، حال برایش قرار می‌گیرد.

«ولمّا ذکر اَنّ کلَّ جملةٍ خلت عن الضمیر وجبت فیها الواو اراد اَنْ یبیّن اَنَّ اَیّ جملةٍ یجوز ذلک فیها واَیُّ جملةٍ لایجوز ذلک».

مصنّف بعد از بیان این که جملۀ حالیّه اگر ضمیر ندارد باید با واو بیاید؛ خواست تا بیان کند چه جمله‌ای شایستگی دارد، تا حال واقع گردد و وجوباً همراه واو بیاید و چه جمله‌ای شایسته نیست.

«ذلک» در **«یجوز ذلک»** و در **«لایجوز ذلک»** اشاره است به خالی بودن از ضمیر و اقتران به واو.

برای این که عبارت بعدی ـ اِنْ شاءاللّه ـ کاملاً روشن گردد، من ابتدا متن عبارت مصنّف را می آورم:

«کُلّ جُمْلَةٍ خالیةٍ عَنْ ضمیر مایجوز اَن یُنتَصبَ عنه حالٌ یصحُّ اَنْ تقع حالاً عنه بالواو اِلاّ المُصدَّرَة بالمضارع المثبت».

اگر جمله‌ای از ضمیر اسمی که می‌شود برای آن، حال آورد خالی باشد آن جملهٔ خالی از ضمیر را می‌توان با واو، برای آن اسم حال قرار داد؛ مگر این که آن جملهٔ خالی از ضمیر، جملهٔ آغاز شده با مضارع مثبت باشد.

خلاصه: هر جملهٔ خالی از ضمیر می‌تواند با واو حال واقع شود؛ مگر جمله‌ای که با مضارع مثبت آغاز شده باشد.

و امّا شرح سخن گذشته با عبارت شارح:

«فقال (وکل جملةٍ خالیةٍ عن ضمیر ما) ای الاسم الّذی (یجوز اَنْ ینتصب عنه حال) و ذلک بان یکون فاعلاً او مفعولاً مُعرَّفاً او منکراً مخصوصاً، لانکرة محضة او مبتدا او خبراً، فانّه لایجوز اَنْ ینتصب عنه حال علی الاصح».

مصنّف گفت: هر جمله‌ای که خالی باشد از ضمیر **«مایجوز ...»**. مقصود از **«ما»** اسمی است که شایستگی برای ذوالحال واقع شدن دارد و می‌توان چیزی را به عنوان حال، برای آن نصب داد.

مثل وقتی که آن اسم، فاعل یا مفعول، معرفه یا نکرهٔ تخصیص خورده باشد. نه مثل اسمی که نکرهٔ محض یا مبتدا و خبر است؛[1] چون بی‌تردید بنابر اصح نمی‌توان برای نکرهٔ محضه و مبتدا و خبر حال آورد.

«ذلک» اشاره است به جواز نصب دادن به عنوان حال.

ضمیر **«عنه»** به **«ما»** ی موصوله در **«مایجوز»** بر می‌گردد.

مقصود از نکرهٔ مخصوصه بودن فاعل یا مفعول، تخصیص آن دو به صفت، اضافه و ... است.

«علی الاصح» در ارتباط با نکرهٔ محضه و مبتدا و خبر است. یعنی: بنا به قول اصح

---

۱ ـ مفعول می‌تواند ذوالحال شود، چه مفعول بی‌واسطه باشد چه با واسطه و چه اسمی که بعداز اسم‌اشاره می‌آید.

برای این سه نمی‌توان حال آورد.

«وإنّما لَمْ یقل عن ضمیر صاحب الحال؛ لانّ قوله: «کل جملةٍ» مبتدا وخبره قوله: (یصح اَنْ تقع) تلک الجملة (حالاً عنه) ای عمّا یجوز اَنْ ینتصب عنه حال (بالواو) وما لم یثبت له هذا الحکم اعنی وقوع الحال عنه لم یصح اطلاق اسم صاحب الحال علیه اِلاّ مجازاً».

مصنّف گفت: **«کُلّ جملةٍ خالیة عن ضمیر ما یجوز»** و نگفت: **«کلّ جملةٍ خالیةٍ عن ضمیر ذی‌الحال»**؛ چون **«کل جملةٍ خالیه...»**. مبتدا و **«یصح اَنْ تقع حالاً عنه بالواو»** خبر آن است. و تا هنگامی که آن جمله، حال قرار نگرفته ما نمی‌توانیم بر آن، اسم ذوالحال بنهیم مگر این‌که از باب مجاز باشد.

به تعبیر دیگر ما می‌گوییم: صحیح است که چنین جمله‌ای در آینده حال قرار گیرد نه این‌که اکنون حال قرار گرفته.

توضیحات

«عمّا یجوز اَنْ ینتصب عنه حال»: این جمله، تفسیر مرجع ضمیر «عنه» است؛ یعنی: اسمی که جایز است برای آن حال آورد.

ضمیر **«له»** به **«ما»** ی موصولهٔ در **«مالم یثبت»** بر می‌گردد.

«اِلاّ مجازاً»، ما گاهی چیزی را به اعتبار آینده‌اش نامگذاری می‌کنیم مثلاً به دانشجویی که در آغاز تحصیل علوم دینی است، می‌گوییم: «حجةالاسلام».

در اینجا هم به اسمی که در آینده برای آن حال می‌آوریم می‌توانیم مجازاً بگوییم: ذوالحال.

به این گونه نامگذاریها، مجاز به اعتبار **«ما یعول»** یا مجاز **«اَوْل»** می‌گویند. یعنی: به اعتبار آنچه خواهد شد.

«وإنّما قال: «ینتصب عنه حال» ولم یقل: «یجوز اَنْ تقع تلک الجملة حالاً عنه» لتدخل فیه الجملة الخالیة عن الضمیر المصدّرة بالمضارع المُثبتِ؛ لانَّ ذلک الاسم ممّا لایجوز اَنْ تقع تلک الجملة حالاً عنه، لکنّه ممّا یجوز اَنْ ینتصب عنه حال فی‌الجملة».

مصنّف گفت: **«ینتصب عنه حال»** یعنی: بشود چیزی را به عنوان حال، برای آن نصب داد.

و نگفت: «**مایجوز اَنْ تقع تلک الجملة حالاً عنه**» اسمی که جایز باشد همان جملهٔ خالی از ضمیر، حال آن قرار گیرد، تا جملهٔ خالی از ضمیری که با مضارع مثبت آغاز شده، در «**کل جملةٍ خالیة عن ضمیر ...**» داخل گردد؛ زیرا مضارع مثبت را نمی‌توان حال برای آن اسم قرار داد.

یا به تعبیر دیگر: آن اسم نمی‌تواند ذوالحال برای جمله‌ای باشد که خالی از ضمیر است و با مضارع مثبت آغاز شده و لیکن می‌توان جملهٔ دیگری را برای آن حال قرار داد.

«**لتدخل فیه**»: برای این که داخل گردد در «**کل جملةٍ خالیة...**».

«**فی‌الجمله**» یعنی: در برخی از موارد. به عبارت دیگر: گرچه نمی‌توان این جملهٔ آغاز شده با مضارع مثبت را حال برای آن قرار داد ولی می‌توان حال دیگری برای آن آورد.

«وحینئذٍ یکون قوله: «کلّ جملة خالیةٍ عن ضمیر مایجوز اَنْ ینتصب عنه حال» متناولاً للمصدّرة بالمضارع الخالیة عن الضمیر المذکور فیصح استثناؤها بقوله (اِلاّ المصدرة بالمضارع المثبت، نحو: «جاء زید ویتکلّم عمرو») فانّه لایجوز اَنْ یجعل ویتکلم عمروٌ حالاً عن زید (لماسیأتی) من اَنّ ربط مثلها یجب اَنْ یکون بالضمیر فقط».

و در این هنگام، «**کل جملةٍ خالیة عن ضمیر ...**» شامل جملهٔ خالی از ضمیری که با مضارع مثبت آغاز شده باشد نیز می‌شود. و از این رو می‌توان این جمله را از «**کلّ جملةٍ**» استثناء کرد؛ همان گونه که مصنّف گفته: «**وکل جملةٍ خالیةٍ عن ضمیر ما یجوز اَن ینتصب عنه الحال یصح اَنْ تقع حالاً عنه بالواو اِلاّ المصدّره بالمضارع المثبت ...**».

و جملهٔ مضارع مثبت را از کل جملةٍ استثنا کرده؛ چون جملهٔ حالیه‌ای که با مضارع مثبت آغاز شود گرچه خالی از ضمیر باشد نمی‌تواند به کمک واو، حال واقع گردد. بنابراین، جایز نیست که بگوییم: «**جاءَ زید ویتکلم عمروٌ**» و «**یتکلم عمروٌ**» را حال برای «**زید**» قرار دهیم؛ چون در آیندهٔ نزدیک خواهیم خواند که: هر چه مانند این مضارع مثبت است باید با ضمیر، ربط داده شود.

«**حینئذٍ**» و در این هنگام که به جای «**اَنْ تقع تلک الجملة حالاً عنه**» گفته: «**یجوز اَن ینتصب عنه حالٌ**» و جملهٔ حالیهٔ آغاز شده بامضارع مثبت در کل جملةٍ داخل شده.

«**عن الضمیر المذکور**» یعنی: از ضمیر «**ما یجوز اَنْ ینتصب عنه الحال**».

مقصود از «**لماسیأتی**» این عبارت است:

«فان کانت فعلیةٌ والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها نحو ولاتمنن تستکثر لانَّ الاصل المفردة و...».

شارح گفت: «**مِنْ اَنَّ ربط مثلها**» و تعبیر به «**مثل**» کرد، چون مضارعی که در آیندهٔ نزدیک بیان می‌شود متضمّن ضمیر است ولی مضارعی که اکنون مورد بحث قرارگرفت خالی از ضمیر بود.

«ولایخفی اَنّ المراد بقوله: «کل جملة» الجملة الصالحة للحالیة فی‌الجملة بخلاف الانشائیات فانّها لاتقع حالاً البتّة، لامع الواو ولابدونها».

پنهان نماندکه: مقصود مصنّف از «**کل جملة**» جمله‌ای است که شایستگی برای حال واقع شدن را داشته باشد. به خلاف انشائیات که به طور قطع، حال واقع نمی‌شود، چه با واو و چه بدون واو.

«**الجملة الصالحة**»: مراد از جمله‌های شایستهٔ برای حالیّت، جمله‌های خبری است.

«**فی‌الجملة**»: در برخی از موارد. مثل جمله‌ای که با فعل مضارع مثبت آغاز شده گاهی شایسته حال واقع شدن هست و گاهی شایسته نیست. از این رو شارح قید «**فی‌الجمله**» را افزوده تا چنین جمله‌ای هم داخل در «**کل جملة**» گردد. صلاحیّت چنین جمله‌ای هنگامی است که متضمن ضمیر ذوالحال باشد.

«(والاّ) عطف علی قوله: «اِنْ خَلَتْ» ای واِنْ لم تخل الجملة الحالیة عن ضمیر صاحبها (فان کانت فعلیة والفعل مضارع مثبت امتنع دخولها) ای الواو (نحو: «ولاتمنن تستکثر») ای ولاتعط حال کونک تَعُدُّما تعطیه کثیراً».

و «**اِلاّ**» بر «**اِنْ خلت**» عطف شده. یعنی: اگر جملهٔ حالیه از ضمیر ذوالحال خالی نباشد و جملهٔ فعلیه با فعل مضارع مثبت باشد در آن هنگام دخول واو ممتنع است. مانند: «**ولاتَمْنُنْ تَسْتَکْثِرُ**».[1]

یعنی: «منّت مگذار در حالی که آنچه بخشیده‌ای را فراوان بدانی».[2]

---

۱ ـ مدثّر/٦.

۲ ـ ابن مالک گفته:

وذات بَدْءٍ بمضارعٍ ثَبَتْ حَوَت ضمیرا ومِنَ الواو خَلَتْ

«**تستکثر**» را برخی به جزم قرائت کرده‌اند و آن را بدل از «**لاتَـمْنُنْ**» دانسته‌اند بدین شکل: «**لاتَمْنُنْ لاتَسْتَكْثِرْ**» در این هنگام مورد بحث ما نیست.

و بعضی «**تستکثر**» را به رفع خوانده‌اند؛ بنابر این قرائت، «**تستکثر**» محلاً منصوب و حال از فاعل «**لاتمنن**» می‌گردد. بدین گونه: «**لاتمنن مستکثراً**» و سین مستکثراً برای «**عدّ**» یعنی: شمردن و دانستن می‌آید. از این رو شارح تفسیر کرده به «**تَعدُّ ما تعطیه کثیراً**».

«**(لانّ الاصل) فی‌الحال هی‌الحال (المفردة) لِعَراقَةِ المفرد فـی‌الاعـراب وتَـطَفُّلِ الجملة علیه بوقوعها موقعه (وهی) ای المفردة (تدلّ علی حـصول صـفةٍ) ای مـعنی قائم بالغیر؛ لانّها لبیان الهیئة الّتی علیها الفاعل او المفعول والهیئة معنی قائمٌ بالغیر (غیر ثابتةٍ)؛ لانَّ الکلام فی‌الحال المنتقلة (مقارن) ذلک الحصول (لما جعلت) الحال (قیداً له) یعنی: العامل لانّ الغرض من الحال تخصیص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال وهذا معنی المقارنة**».

«**لانّ الاصل**» علت امتناع دخول واو بر جملهٔ حالیه‌ای که با مضارع مثبت آغاز شده را بیان می‌کند.

می‌گوید: چون اصل در حال، حالِ مفرده است، برای اصالتِ حال مفرده در اعراب و طفیلی بودن جمله بر مفرد در این که به جای آن می‌نشیند و حال مفرده این گونه است: «**تدلّ علی حصول صفةٍ غیر ثابتةٍ مقارنٍ لما جعلت قیداً له**». دلالت می‌کند بر پدید آمدن صفت غیر ثابتی که همزمان است با آنچه حال، قید آن قرار گرفته؛ یعنی عامل.

و مقصود از صفت، در اینجا معنی قائم به غیر است؛ زیرا حال برای بیان هیئت فاعل یا مفعول است. و هیئت نیز از معانی قائم به غیر است.[1]

«**لانَّ الاصلَ**»، «**الاصل**» اسم «**اِنَّ**» و «**المفردةُ**» خبر «**اِنَّ**» است. یعنی: اصل در حال، مفرده است.

«**عراقة**»: ریشه داشتن، اصالت داشتن.

«**تطفّل**»: دنباله روی، تابع بودن.

---

۱ ـ گاهی حال، هم برای بیان هیئت فاعل و هم برای بیان هیئت مفعول می‌آید.

«بوقوعها موقعه» ضمیر **«وقوعها»** به **«جمله»**، و ضمیر **«موقعه»** به **«مفرد»** بر می‌گردد.

«(وهو) ای المضارع المثبت (کذلک) ای دالٌّ علی حصول صفةٍ غیر ثابتة مقارنٍ لما جُعِلَتْ قیداً له کالمفردة، فتمتنع الواو فیه کما فی المفردةِ».

و مضارع مثبت نیز همین گونه است. یعنی: دلالت می‌کند بر حصول صفت غیر ثابتی که همزمان است با آنچه قید برای آن قرار گرفته؛ یعنی: عامل. مانند حال مفرده.

پس در مضارع مثبت نیز مثل حال مفرده آمدن واو ممنوع است.

ضمیر **«قیداً له»** به «ما» ی موصوله در **«لما جُعِلَتْ»** بر می‌گردد. و مقصود از «ما» ی موصوله، عامل است.

ضمیر **«فیه»** به **«مضارع مثبت»** برگشت می‌کند.

«(امّا الحصول) ای اَمّا دلالة المضارع المثبت علی حصول صفةٍ غیر ثابتة (فلکونه فعلاً) فیدلّ علی التَّجَدُّد وعدم الثبوت (مثبتاً) فیدلّ علی الحصول. (وامّا المقارنة فلکونه مضارعاً) فیصلح للحال کمایصلح للاستقبال».

امّا دلالت مضارع مثبت بر حصول صفت غیر ثابت به این انگیزه است که فعل، تجدد و عدم ثبوت را می‌فهماند. و مثبت بودنش حصول را می‌رساند. و مضارع بودنش نشانگر مقارنت و همزمانی است. چون مضارع، هم برای حال شایستگی دارد و هم برای استقبال.

خلاصه این که: فعل مضارع مثبت از جهت مثبت بودن بر حصول، و از حیث فعل بودن بر تجدّد، و از نظر مضارع بودن بر مقارنت دلالت می‌کند.

«وفیه نظر؛ لانّ الحال الّتی یدل علیها المضارع هو زمان التکلم وحقیقته اجزاء متعاقبة من اواخر الماضی واوائل المستقبل. والحال الّتی نحن بصَدَدها یجب اَنْ یکون مقارناً لزمان مضمون الفعل المقیّد بالحال، ماضیاً کان او حالاً او استقبالاً فلادخل للمضارعة فی المقارنة».

و در این سخن که: مضارع بودن فعل، سبب مقارنت شده نظر هست؛ زیرا حالی که فعل مضارع بر آن دلالت می‌کند زمان تکلّم است و حقیقت آن، اجزای به هم پیوسته‌ای از پایان ماضی و آغاز استقبال است.

ولی حالی را که ما بررسی می‌کنیم باید همزمان باشد با زمان مضمون فعلی که مقیّد

به حال شده، چه آن فعل، ماضی چه حال و چه استقبال باشد.

بنابراین، مضارع بودن فعل، ربطی در مقارن بودن ندارد.

یا به سخن دیگر: مقارنت، یعنی: همزمانی. و این، هم در ماضی تحقق پیدا می‌کند؛ چون: **«جاء زیدٌ راکباً»**. و هم در حال، مثل **«یجیء زیدٌ راکباً»**. و هم در استقبال، مانند: **«سیجیء زید راکباً»**.

«متعاقبه»: پی در پی، به هم پیوسته.

«صدد»: در اینجا به معنی قصد و فکر است.

«فالأولی اَنْ یُعَلِّلَ امتناع الواو فی‌المضارع المثبت بأنّه علی وزن اسم الفاعل لفظاً وبتقدیره معنی».

پس شایسته‌تر این بود که گفته شود: انگیزهٔ امتناع دخول واو بر مضارع مثبت این است که آن از جهت لفظ بروزن اسم فاعل است و در معنی نیز به تقدیر اسم فاعل می‌رود.

«علی وزن اسم فاعل» یعنی: همهٔ حرکتها و سکونهای اسم فاعل و فعل مضارع همگون است. مثلاً حرف اوّل **«یضرب»** و **«ضارب»** مفتوح، حرف دوم آنها ساکن، و حرف سوّم آنها مکسور، و حرف چهارم آنها مرفوع است.

«بتقدیره معنی» یعنی: فعل مضارع هرگاه حال واقع گردد تقدیراً به معنی اسم فاعل است. می‌گوییم: **«جاء زیدٌ یضحک»** به تقدیر **«جاءَ زیدٌ ضاحکاً»**.

و همان‌گونه که در اسم فاعل آوردن واو ممتنع بود در فعل مضارع نیز ممتنع است.

«(وأمّا ما جاءَ من نحو) قول بعض العرب (قمت واصک وجهه)».

گفته شد که: اگر جملهٔ حالیه در بردارندهٔ ضمیر ذوالحال باشد و با مضارع مثبت نیز آغاز شده باشد، دخول واو بر آن ممتنع است. امّا آنچه از قول بعضی نقل شده: **«قمت واَصُک وجهه»** یعنی: ایستادم در حالی که سیلی به صورتش می‌زدم. که در این مثال، **«اَصُکُ»**[1] فعل مضارع مثبت و متضمن ضمیر ذوالحال است با این حال با واو آمده.

«(و قوله) و مانند قول شاعر:

---

۱ ـ **«صک»** به معنی سیلی زدن و به چهره نواختن است. در قرآن شریف آمده: **«فَاَقْبَلَتْ امرأته فی‌صَرَّةٍ فَصَکَّتْ وَجْهَها»**. ذاریات/ ۲۹.

فلمّا خشیت اَظافیرَهُمْ نَجَوتُ واَرهَنُهُمْ مالِکاً[1]

یعنی: چون از ناخنهایشان (سلاحهایشان) ترسیدم، نجات یافتم و مالک راگرو نهادم.

شرح چند واژه از شعر

«خشیت»: ترسیدم.

«اظافیر»: جمع **«ظُفْر»** و به معنی ناخنهاست. ولی در اینجا کنایه از اَسْلِحَه آمده.

ضمیر **«اظافیرهم»** به عبیداللّه بن زیاد و سپاه وی بر می‌گردد.

«اَرْهَنُهُمْ»: پیش آنان به گرو نهادم.

«مالک»: نام کسی بوده.

در این شعر، جملهٔ **«اَرهنهم مالِکاً»** حالیه و آغاز شده با مضارع مثبتِ متضمّنِ ضمیر است و با واو آمده.

«**(فقیل): اِنّما جاء الواو فی‌المضارع المثبت الواقع حالاً (علی) اعتبار (حذف المبتداء)لتکون الجملة اسمیّة (ای وانا اصک واَنَا ارهنهم) کما فی‌قوله ـ تعالی ـ: «لِمَ تُؤذوننی وقد تعلمون اَنّی رسول اللّه الیکم» ای وانتم قد تعلمون**».

گفته شده: بر سر مضارع مثبتی که حال واقع گردیده، واو آمده به اعتبار حذف مبتدا؛ تا جمله، اسمیّه گردد. بدین شکل: **«واَنَا اصک»** و **«اَنَا ارهنهم»**. همان گونه که در این آیهٔ شریفه:

«لِمَ تُؤْذُونَنی وقَدْتَعْلَمُونَ اَنّی رَسُول اللّهِ الیکم»[2] **«قدتعلمون»** حال واقع شده به لحاظ حذف مبتدا؛ یعنی: **«وانتم قدتعلمون»**.[3]

«**(وقیل: الاوّل) ای قمت واصک وجهه (شاذ. والثانی) ای نجوت وارهنهم (ضرورةٌ)**».

و پاسخ داده شده به این که: **«قمت واصک وَجْهَهُ»** برخلاف قیاس نحوی است. و شعر **«نجوت وارهنهم»** بر اساس ضرورت شعری با واو آمده.

---

۱ ـ این شعر از «عبداللّه بن هَمّام السَّلُولیّ» است. وی این شعر را در بارهٔ تهدید عُبیداللّه بن زیاد و فرار خویش به شام سروده. عبداللّه بن همّام بعد از رفتن به شام به ستایش ننگین معاویه و یزید پرداخت.

۲ ـ یعنی: چرا آزارم می‌دهید با این که می‌دانید محققاً من فرستادهٔ خداوند به‌سوی شمایم». صفّ / ۵.

۳ ـ **«ابن مالک»** سروده:

وذات واوٍ بعدها انوِ مبتدا لَهُ المضارعَ اجعَلَنَّ مُسْنَدا

«(وقال عبدالقاهر: هی) ای الواو (فیهما للعطف) لاللحال؛ اذلیس المعنی «قمت صاکاً وجهه ونجوت راهناً مالکاً» بل المضارع بمعنی الماضی (والاصل) قمت (وصککت) و نجوت (ورهنت عدل عن لفظ الماضی إلی) لفظ (المضارع حکایةً للحال) الماضیة ومعناها اَنْ یُفْرَضَ ماکان فیالزمان الماضی واقعاً فیهذا الزمان، فیعبرعنه بلفظ المضارع».

«شیخ عبدالقاهر» گفته:[1] واو در این دو مثال، برای عطف است نه برای حال و معنی آن دو «**قمت صاکاً وجهه**» برخاستم در حالی که بر چهره‌اش سیلی می‌زدم و «**نجوت راهنامالکا**» رهایی یافتم در حالی که مالک را به گرو نهاده بودم، نیست؛ بلکه مضارع به معنی ماضی است.

و در اصل «**قمت وصککت**» و «**نجوت ورهنت**» بوده. از واژهٔ ماضی به واژهٔ مضارع گرایش پیدا شده تا قصهٔ گذشته حکایت شود؛ (مجسّم شود، تصویر گردد، نمایانده بشود).

و معنای حکایت این است که: آنچه در گذشته رخ داده، به شکل واقع شده در این زمان پنداشته شود. و از آن با واژهٔ مضارع تعبیر گردد.

«**فیهما**»: در دو مثال «**قمت واَصُکُ**» و «**نجوت واَرْهَنُهُمْ**».

ضمیر «**معناها**» به «**حکایت**» بر می‌گردد.

در مضارع منفی دو وجه جایز است

«(وإن کان) الفعل مضارعاً (منفیاً فالامران) جائزان: الواو وترکه. (کقراءة ابن ذکوان فاستقیما ولاتتبعان بالتخفیف) ای بتخفیف نون «ولاتتبعان». فیکون لالنفی دون النهی، لثبوت النون الّتی هی علامة الرفع فلایصح عطفه علی الامر قبله فتکون الواو للحال. بخلاف قراءة العامة ولاتتبعانّ بالتشدید فانّه نهی مؤکد معطوف علی الأمر قبله».

و اگر فعل مضارع منفی حال قرار گیرد، نهادن و وانهادن واو جایز است. مانند: «**فاستقیما ولاتتبعان**»:[2] استوار باشید و پی‌نگیرید[3]... که «**ابن ذکوان**» آن را به تخفیف

---

۱ - «دلائل الاعجاز»، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۲ - یونس/ ۸۹.

۳ - این ترجمه براساس قرائت عامّه است.

نون **«لاتتبعان»** خوانده. از این رو «لا» نافیه می‌شود نه ناهیه؛ زیرا نون، که علامت رفع است ثابت مانده. بنابراین، نمی‌توان آن را بر ماقبلش عطف کرد؛ چون عطف خبر بر انشا می‌گردد. بر این اساس، باید واو، حالیه باشد.

برخلاف قرائت عامّه که **«لاتتبعانّ»** به تشدید نون است. و آنگاه **«لاتتبعانّ»** نهی مؤکد به نون ثقیله و معطوف بر امر پیش از آن می‌شود.

«(ونحو ومالنا) ای ایّ شیء ثبت لنا (لانؤمن باللّه)ای حال کوننا غیر مؤمنین فالفعل المنفی حالٌ بدون الواو».

و مانند: **«ومالنا لانؤمن باللّه»**[1] که بدین معنی است: چه چیزی برای ما ثابت شده (چه مانعی وجود دارد) در حالی که ما غیر مؤمنیم.

در این آیهٔ شریفه **«لانؤمن»** فعل منفی است بدون واو و حال واقع شده. و ذوالحال ضمیر **«لنا»** است. و عامل مقدّر هم در **«لنا»** و هم در حال عمل کرده.

«وانّما جاز فیه الامران (لدلالته علی المقارنة لکونه مضارعاً دون الحصول لکونه منفیاً) والمنفی اِنّما یدل مطابقة علی عدم الحصول».[2]

در مضارع منفی، هم آوردن واو وهم ترک آن جایز است.

از این رو که: دلالت برهمزمانی می‌کند، ترک واو مناسبت دارد. و از این رو که منفی است و دلالت بر حصول ندارد و مطابقةً بر عدم حصول دلالت می‌کند، با واو سازگار است.

«(وکذا) یجوز الواو وترکه (اِنْ کان)الفعل (ماضیاً لفظاً او معنی کقوله ـ تعالی ـ) اِخباراً عَنْ زکریّا ـ علیه‌السّلام ـ (اَنّی یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر) بالواو».

و همین‌گونه آوردن و رهاکردن واو جایز است اگر فعل ماضی لفظی یا ماضی معنوی حال قرار گیرد. مانند سخن خداوند ـ متعال ـ به نقل از حضرت زکریّا ـ علیه‌السّلام ـ:

«اَنّی یکونُ لی غُلام وقَدْبَلَغَنی الکِبَرُ».[3]

امّا براساس قرائت **«ابن ذکوان»** معنی این گونه می‌شود: استوار باشید حال آن که پی‌نمی‌گیرید... .

۱ ـ مائده / ۸۴.

۲ ـ منفی گاهی دلالت التزامی بر حصول دارد؛ چون: **«هذا لیس بمتحرک»** که دلالت مطابقی آن عدم تحرک، و دلالت التزامی آن حصول سکون است.

۳ ـ آل عمران / ۴۰.

یعنی: «چگونه پسردار خواهم شد حال این که محققاً به پیری رسیده‌ام».

در این آیهٔ شریفه **«وقدبَلَغَنی الکبر»** حال واقع شده و چون **«بلغنی»** ماضی لفظی است البته این جا ماضی معنوی هم هست؛ جوازاً با واو آمده.

«(وقوله او جاؤُکم حَصِرَتْ صُدورُهْم) بدون الواو».

و مانند سخن خداوند ـ متعال ـ:

«او جاؤکم حصرت صدورهم».[1]

یعنی: «پیش شما آمدند در حالی که سینه‌هایشان تنگ شده بود».

که **«حصرت صدورهم»** حال است برای فاعل **«جاؤُا»** و ماضی لفظی (و معنوی) است و بدون واو آمده.

«وهذا فی الماضی لفظاً».

یعنی: این دو مثال در زمینهٔ ماضیِ لفظی (و معنوی هر دو) بود.

ماضی معنوی

«وَاَمّا الماضی معنی فالمراد به المضارع المنفی بلَمْ او لَمّا، فانهما یقلبان معنی المضارع اِلی الماضی. فأورَدَ للمنفیّ بلم مثالین: احدهما مع الواو، والآخر بدونه. واقْتَصَر فی المنفی بلَمّا علی ما هو بالواو. وکأنّه لم یطلع علی مثال ترک الواو، اِلاّ اَنّه مقتضی القیاس».

اَمّا مراد از ماضی معنوی، مضارع منفیّ به لم و لمّا است؛ چون این دو، معنی مضارع را ماضی می‌گرداند.

مصنّف، برای منفی به «لم» دو مثال آورد: یکی با واو و دیگری بدون واو. ولی برای منفی به «لمّا» تنها به یک مثال دارای واو بسنده کرده وگویا بر مثالی که در آن واو، ترک شده باشد دست نیافته. امّا ادّعای جواز ترک واو براساس اقتضای قیاس است.

به تعبیر دیگر: قیاسی است ولی مثالش یافت نشده.

«دسوقی» به نقل از **«تسهیل»**، این شعر را به عنوان مثال آورده:

فقالت له العینان سمعاً وطاعةً   وحدرتا کالدُر لمّا یثقب

---

۱ ـ نساء/ ۹۰.

در این شعر، **«لمّا یثقب»** حال واقع شده بدون واو.

«فقال (وقوله: «اَنّی یکون لی غلام ولمْ یَمْسَسْنی بشر» وقوله: «فانقلبوا بنعمةٍ من‌اللّه وفضلٍ لم یَمْسَسْهُمْ سوءٍ» وقوله: «اَم حسبتم اَنْ تَدْخُلوا الجنّة ولمّا یأتکم مثل الذین خَلَوا مِنْ قبلکم»)».

مصنّف در ایراد مثالهای سه‌گانه گفت: مانند: **«اَنّی یکون لی غلام ولَمْ یَمْسَسْنی بشر».**[1]

یعنی: «چگونه پسر خواهم داشت حال آن‌که آدمی دست به من نزده».

در این آیهٔ شریفه **«لَمْ یمْسَسْنی»** ماضی معنوی است و با واو آمده.

و مثل: **«فانقلبوا بنعمةٍ من‌اللّه وفَضْلٍ لَمْ یَمْسَسْهُم سوء».**[2]

یعنی: «آنان روی آوردند به نعمت و بخششی از سوی خداوند در حالی که گزند به آنان نمی‌رسید».

در این آیهٔ مبارکه، **«لَمْ یَمْسَسْهُمْ»** ماضی معنوی و حال برای فاعل **«فَانْقَلَبوا»** است و بدون واو آمده.

و مانند: **«اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلوا الجَنَّةَ ولَمّا یَأتکم مَثَل الّذین خَلَوا مِنْ قَبْلِکُمْ».**[3]

یعنی: «آیا می‌پندارید به بهشت می‌روید با اینکه داستان پیشینیان بر شما نرفته».

در این آیهٔ کریمه **«لمّا یأتکم»** ماضی معنوی است و با واو آمده.

«(اَمّا المثبت) ای اَمّا جواز الامرین فی‌الماضی المثبت (فلدلالته علی الحصول)؛ یعنی: حصول صفةٍ غیر ثابتةٍ (لکونه فعلاً مثبتا، دون المقارنة لکونه ماضیاً) فلایقارن الحال».

در ماضی مثبت، هم نهادن واو، و هم وانهادن واو جایز است؛ چون ماضی مثبت از این رو که فعل مثبت است دلالت بر حصول صفت غیر ثابت می‌کند (و آن با ترک واو سازگار است). و چون ماضی است بر مقارنت و همزمانی دلالت نمی‌کند (و آن با واو مناسبت دارد). و ماضی مثبت مقارن با حال نیست.

---

۱ ـ مریم / ۲۰.

۲ ـ آل عمران / ۱۷۴.

۳ ـ بقره / ۲۱۴. لازم به تذکر است که: **«مثل الذین»** به غلط، در نسخه‌های جدید و قدیم مختصر **«مثل الّذی»** ضبط شده. تنها در مختصرهای حاشیه‌دار درست ضبط گردیده. نگاه کنید به: «مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱۵. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۶۰. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۴۹.

«(ولهذا) ای ولعدم دلالته علی المقارنة (شرط اَنْ یکون مع قدظاهرةً)کما فی قوله ـ تعالی ـ: «وقد بلغنی الکبر» (او مقدرة)کما فی قوله ـ تعالی ـ «حصرت صُدورهم»؛ لانَّ قد تُقَرّب الماضی من الحال».

چون فعل ماضی دلالت بر مقارنت و همزمانی نمی‌کند شرط شده که: باید با آن، یا در ظاهر کلام «**قد**» آورده شود مانند: «**وقد بلغنی الکبر**». یا «**قد**» در تقدیر گرفته شود چون: «**حصرت صدورهم**» که «قد» در تقدیر دارد.

و وجود «**قد**» از این روست که: آن، ماضی را نزدیک به حال می‌گرداند.

«والاشکال المذکور واردٌ ههنا، وهواَنّ الحال الّتی نحن بصددها غیر الحال الّتی تقابل الماضی، وتُقَرِّب «قد» الماضی منها. فتجوز المقارنة اذاکان الحال والعامل ماضیین. ولفظ «قد» اِنّما یقرّب الماضی من الحال الّتی هی‌زمان التکلم. وربّما یبعده عن الحال الّتی نحن بصددها،کما فی قولنا: «جاءنی زیدٌ فی‌السّنة الماضیة وقدرکب فرسه».

و اشکالی که در مضارع مثبت ذکر شد در اینجا ـ یعنی: ماضی مثبت ـ نیز مطرح است. و آن اشکال این که: حال مورد بحث ما (حال نحوی) غیر از حالی است که در برابر ماضی می‌آید و قد، آن را به حال نزدیک می‌کند (حال صرفی). بنابراین، با ماضی بودن حال و عامل آن مقارنت ممکن است. و لفظ قد، ماضی را به حالی نزدیک می‌کند که زمان تکلم است. و چه بسا آن را از حالی که مورد بحث ماست دور کند. مانند: «**جاءنی زیدٌ فی‌السنة الماضیة وقَدْ رکب فَرَسَهْ**».

در این مثال، حال (**رکب**) و عامل حال (**جاء**) هر دو فعل ماضی است و آمدن قد، حال را از همزمانی با «**جاء**» دور کرده.[1]

«والاعتذار عن ذلک مذکور فی‌الشرح».[2]

و پوزش خواهی از این سخن در مطوّل آمده.

«**عن ذلک**» از این که آمدن «**قد**» بر سر فعل ماضی شرط شده با این که چه بسا قد، آن را از مقارنت دور می‌کند.

---

۱ ـ **خلاصه**: بین حال صرفی و حال نحوی و بین مقارنت بانون به معنی همزمانی با مقاربت با «باء» به معنی نزدیک کردن و نزدیک شدن فرق است.

۲ ـ مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۲۰. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۲۷۷.

مقصود از اعتذاری که در مطوّل آمده این است که: گرچه حال به معنی زمان تکلّم با حال نحوی که برای بیان هیئت می آید با هم تغایر دارد؛ لیکن چون ماضی و حال صرفی با هم تنافی دارد و اطلاق اسم حال با توجه به استعمال صرفی‌اش برماضی ناگوار بوده، اکنون برای رفع تنافی لفظی، قد آورده می‌شود.

«(وَامّا المنفی) ای اَمّا جواز الامرین فی‌الماضی المنفی (فلدلالته علی المقارنة دون الحصول. اَمّا الاوّل) ای دلالته علی المقارنة (فلانّ لمّا للاستغراق) ای لامتداد النفی من حین الانتفاء اِلی زمان التکلم».

آوردن واو و ترک آن در ماضی منفی جایز است؛ چون ماضی منفی دلالت بر مقارنت و همزمانی دارد و بر حصول دلالت نمی‌کند. امّا دلالت ماضی بر مقارنت از این روست که: لمّا برای فراگیری نفی است؛ از هنگامهٔ نفی تا زمان سخن.

به جای **«لمّا»** در فارسی تعبیر «هنوز» یا «تاکنون» و مثل آن همراه نفی می آید. مثلاً در ترجمهٔ **«لمّا یضرب»** می‌گویند: هنوز، تاکنون و ... نزده.

«(وغیرها) ای غیر لمّا مثل لم وما (لانتفاء متقدم) علی زمان التکلم (مع اَنّ الاصل استمراره) ای استمرار ذلک الانتفاء لما سیجیء حتی تظهر قرینة علی الانقطاع کما فی‌قولنا: «لم یضرب زیداً امس لکنّه ضرب الیوم».

و غیر **«لمّا»** چون **«لم»** و **«ما»** برای نفی حدث در گذشته است. با این که اصل، ادامهٔ نفی است تا هنگامی که قرینه‌ای بر انقطاع نفی پدید آید، مانند: **«لم یضرب زید امس لکنّه ضرب الیوم»** که آمدن **«امس»** و **«لکنّه ضَرَبَ الیوم»** قرینهٔ انقطاع نفی است.

«لِمٰا سَیَجیء» اشاره دارد به تعبیر **«وتحقیقه اَنّ استمرار العَدَم لایفتقر اِلی سبب»** که در چند سطر آینده می‌آید.

«(فیحصل به) ای باستمرار النفی او بانّ الاصل فیه الاستمرار (الدلالة علیها) ای علی المقارنة (عندالاطلاق) وترک التقیید بما یدلّ علی انقطاع ذلک الانتفاء».

پس با استمرار نفی یا با این که اصل، استمرار نفی است، در ماضی منفی دلالت بر مقارنت پدید می آید؛ اگر مطلق باشد و مقیّد نگردد به چیزی که نشانگر انقطاع نفی است.

مصنّف گفت: «مع اَنّ الاصل استمراره» سپس افزود **«فیحصل به»**.

شارح می خواسته بگوید: می توان ضمیر **«به»** را به اسم **«انّ»** یعنی: **«الاصل»** برگرداند.

و می‌توان آن را به خبر «**انّ**» یعنی: «**استمراره**» برگرداند.

«**اطلاق**» را شارح تفسیر کرده به هنگامی که قرینه برای انقطاع نفی نباشد.

«(**بخلاف المثبت فانَّ وضع الفعل علی افادة التجدّد) مِنْ غیر اَنْ یکون الاصل استمراره. فاذا قلت: «ضرب» مثلاًکفی فی‌صدقه وقوع الضرب فی‌جزء من اجزاء الزمان الماضی. واذا قلت: «ما ضرب» افاد استغراق النفی لجمیع اجزاء الزمان الماضی؛ لکن لاقطعیاً. بخلاف لمّا وذلک لانّهم قصدوا اَنْ یکون الاثبات والنفی فی‌طرفی نقیض ولا یخفی اَنَّ الاثبات فی‌الجملة اِنّما ینافیه النفی دائماً**».

برخلاف ماضی مثبت؛ چون محققاً فعل برای افادهٔ تجدد وضع شده و اصل در آن استمرار نیست.

بنابراین، هنگامی که می‌گویی: «**ضرب**»، برای صدق این سخن، کافی است که «**ضرب**» در جزئی از اجزای زمان گذشته پدید آمده باشد. ولی اگر گفتی: «**ما ضَرَب**»، این سخن برفراگیری نفی در تمام اجزای زمان گذشته دلالت می‌کند؛ لیکن نه به طور قطع. به خلاف لمّا که دلالتش براستغراق نفی، قطعی است.

و انگیزهٔ استمرار فعل منفی و عدم استمرار فعل مثبت این است که: علما، نفی و اثبات را متناقض دانسته‌اند.

و پوشیده نیست که: اثبات در بعضی از موارد و در جزئی از زمان، با نفی پیگیر و همیشگی منافات دارد.

توضیحات

«**بخلاف لمّا**»: برخلاف لمّا که دلالتش براستغراق نفی، قطعی، یعنی: وضعی است.

«**وذلک**» اشاره به بیان استمرار در فعل منفی و عدم استمرار در فعل مثبت دارد.

«**فی‌الجمله**»: در برخی از موارد در جزئی از اجزای زمان.

به تعبیر اهل منطق: نقیض موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ کلیّه است.

«(**وتحقیقه) ای تحقیق هذا الکلام (اَنّ استمرار العدم لایفتقر اِلی سبب؛ بخلاف استمرار الوجود) یعنی: اَنَّ بقاء الحادث وهو استمرار وجوده یحتاج اِلی سبب موجود لانّه وجودٌ عقیب وجود. ولابد للوجود الحادث من السبب. بخلاف استمرار العَدَم فانّه عَدَمٌ،**

فلایحتاج اِلی وجود سبب. بل یکفیه مجرّد انتفاء سبب الوجود. والاصل فی‌الحوادث، العدم حتی توجد عِلَلُها».

بررسی محققانهٔ آن سخن ـ یعنی: بیان انگیزهٔ استمرار منفی و عدم استمرار مثبت ـ این است که: استمرار عدم، نیازمند سبب نیست. به خلاف استمرار وجود. یعنی: بقای حادث و پایداری پدیده‌ها، نیاز به سبب موجود دارد؛ زیرا استمرار، بودن پی در پی است.[1] و به‌ناچار، وجود حادث، سبب می‌خواهد. به خلاف استمرار عدم، که عدم است و محتاج به وجود سبب نیست؛ بلکه در آن، تنها نبودن سبب وجود، کافی است.

و اصل در پدیده‌ها نبودن است؛ تا این که انگیزه‌هایش پدید آید.

ضمیر **«استمرار وجوده»** به **«حادث»** بر می‌گردد.

ضمیر **«فانّه عدم»** به **«استمرار»** برگشت می‌کند. و ضمیر **«یکفیه»** به **«عدم»** و ضمیر **«عللها»** به **«حوادث»** راجع است.

«ففی الجملة لمّا کان الاصل فی‌المنفی الاستمرار حصل مِنْ اطلاقه الدلالة علی المقارنة».

اجمالاً چون اصل در منفی استمرار است اگر مطلق بیاید و مقیّد به چیزی که نفی آن را قطع کند نباشد نشانگر مقارنت و همزمانی است.

به جای **«ففی الجملة»** در نسخه‌های قدیمی مختصر و در نسخه‌های مطوّل **«بالجملة»** آمده که همان صحیح یا اصح است؛ زیرا **«بالجملة»** به جای اجمالاً استعمال می‌گردد و **«فی‌الجمله»** به معنی در برخی از موارد به‌کار گرفته می‌شود.[2]

«(وامّا الثانی) ای عدم دلالته علی الحصول (فلکونه منفیاً)».

امّا دلالت بر حصول نمی‌کند؛ چون منفی است.

---

۱ ـ در فلسفه مطرح کرده‌اند: **«الممکن محتاجٌ اِلی العلة بقاءً کما انّه محتاجٌ الیها حدوثاً».** «نهایةالحکمة»، الفصل‌السابع، ص ٦٥.

نگاه کنید به: «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، ج ۳، مقالهٔ نهم.

۲ ـ نگاه کنید به: مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۱٦. مطوّلهای چاپ قدیم، ص ۲۲۱. و مطوّلهای چاپ جدید، ص ۲۷۹.

و قابل تذکر است که: در این نسخه‌ها به جای **«حصل من اطلاقه»**، **«حصلت من اطلاقه»** آمده. **«الدلالة»** فاعل حصل یا حصلت است.

«هذا اِذاكانت الجملة فعلية (واِنْ كانت اسميةٌ فالمشهور جواز تركها) ای الواو (لعكس ما مرّفی الماضی المثبت) ای لدلالة الاسمية على المقارنة لكونها مستمرةٌ لاعلى حصول صفةٍ غير ثابتة لدلالتها على الدوام والثّبات. (نحو: كَلَّمْتُه فوه اِلی فیّ) بمعنی مشافهاً».

اینهاکه گفتیم برای جملهٔ فعلیّه بود. امّا در جملهٔ اسمیّه، مشهور، جواز ترک واو است؛ چون جملهٔ اسمیّه به عکس ماضی مثبت است. ماضی مثبت دلالت بر حصول صفت غیر ثابت می‌کرد، ولی دلالت برمقارنت نداشت. امّا جملهٔ اسمیّه، دلالت برمقارنت می‌کند، زیرا استمرار دارد و بر حصول صفت غیر ثابت دلالت ندارد. برای این که نشانگر دوام و پیوستگی است. مثل: «**کَلَّمْتُه فوه اِلی فیّ**» یعنی: با او سخن گفتم در حالی که دهان او به سوی دهان من بود (رو در رو بودیم).

«**مشافها**» اسم فاعل از باب مفاعله و بین الاثنینی است. یعنی: در حالی که رو در روی او بودم یا در حالی که او رو به روی من بود. یا در حالی که رو یا روی بودیم.

«**مشافهاً**» می‌تواند حال از فاعل یا مفعول یا هر دو بیاید.

خلاصه: جملهٔ اسمیّه «**فوه اِلی فیّ**» بدون واو حال واقع شده است.

جملهٔ حالیّه

«(و) ایضاً المشهور (اَنَّ دخولها) ای الواو (اولیٰ) من تركها (لعدم دلالتها) ای الجملة الاسميّة (على عدم الثبوت مع ظهور الاستئناف فيها. فحسن زيادة رابط نحو: «فلاتجعلوا للّه انداداً وانتم تعلمون») ای وانتم مِنْ اهل العلم والمعرفة او واَنْتُم تعلمون ما بينهما من التفاوت».

و نیز مشهور است که: آوردن واو بر سر جملهٔ اسمیّه بر ترک آن برتری دارد؛ زیرا جملهٔ اسمیّه برعدم ثبوت دلالت نمی‌کند (یعنی: بر ثبوت دلالت می‌کند).

و در جملهٔ اسمیّه، استیناف و استقلال ظهور دارد. بنابراین، ارتباط بیشتر نیکوست. مانند:

«فلاتجعلوالِلّه انداداً وانتم تعلمون».[1]

---

۱ ـ بقره / ۲۲.

یعنی: «برای خداوند، مانندها نگمارید با این که آگاهی دارید».
می‌شود «**تعلمون**» را نازل منزلهٔ لازم گرفت و به معنی «**وانتم من اهل العلم والمعرفة**». و می‌توان گفت: «**تعلمون مابینهما من التفاوت**» بوده و مفعول، محذوف گشته. یعنی: شما تفاوتی که بین خداوند و انداد هست را می‌دانید.

«**وانتم تعلمون**» حال واقع شده و با واو آمده.

«**انداد**» جمع «ندّ» و به معنی همگونها، همگنها و مانندهاست.[1]

«(وقال عبدالقاهر اِن کان المبتدأ) فی‌الجملة الاسمیّة الحالیّة (ضمیر ذی‌الحال وجبت) ای الواو، سواءٌ کان خبره فعلاً (نحو: «جاءَ زید وهو یُسْرِع» او) اسماً نحو: «جاء زید (وهو مسرعٌ») وذلک لانّ الجملة لایترک فیها الواو حتی تدخل فی‌صلة العامل وتنضم الیه فی‌الاثبات. وتقدر تقدیر المفرد فی‌اَلاّیُسْتَأنف لها الاثبات. وهذا ممّا یمتنع فی‌نحو: «جاء زیدٌ وهو یُسْرِع» او «وهو مسرعٌ»؛ لانّک اِذا اَعدت ذکر زید وجئت بضمیره المنفصل المرفوع کان بمنزلة اعادة اسمه صریحاً فی‌اَنَّک لاتجد سبیلاً اِلی اَنْ تَدْخُلَ یسرع فی‌صلة المجیء، وتضمه الیه فی‌الاثبات؛ لانّ اعادة ذکره لاتکون حتی تقصد استئناف الخبر عنه بانّه یسرع. واِلاّ لکنت ترکت المبتدا بَمضیعةٍ وجعلته لَغواً فی‌البین. وجری مَجری اَنْ تقول: «جاءنی زید وعمرو یسرع اَمامه» ثم تزعم انّک لم تستأنف کلاماً، ولم تبتدی للسرعة، اثباتا. وعلی هذا فالاصل والقیاس اَلاّ تجیء الجملة الاسمیّة اِلاّ مع الواو».

«**عبدالقاهر**» **گفته**:[2] اگر در جملهٔ اسمیه‌ای که حال واقع شده ضمیر ذوالحال مبتدا باشد باید آن جمله حتماً با واو بیاید، چه خبرش فعل باشد چون: «**جاء زید وهو یسرع**» و چه اسم مثل: «**جاء زید وهو مسرعٌ**».

و انگیزهٔ وجوب واو این است که: جمله، بدون واو آورده نمی‌شود مگر هنگامی که وابسته و پیوستهٔ به عامل باشد و در اثبات حکم بدان ضمیمه گردد و به تقدیر مفرد برود؛ از این رو که حکم جدیدی بر آن آغاز نشده. (مثل: «**جاءَ زید یسرع**» که «**یسرع**» از صلهٔ «**جاءَ**» است و به آن ضمیمه شده و به تأویل مفرد می‌رود و با آن قصد استیناف و اثبات

---

۱ ـ «مفردات راغب»، ص ۴۸٦.

۲ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ١٦٦.

حکم جدید نگشته).

و آنچه گفتیم در مثل: «**جاءَ زید وهویسرع**» یا «**هومسرع**» ممتنع است. چون: تکرار ذکر «**زید**» به واسطهٔ آوردن ضمیر منفصل مرفوعی که به آن بر می‌گردد به منزلهٔ تکرار صریح اسم اوست در این که شما راهی نیافته‌اید تا «**یسرع**» را در قلمرو مجیء قرار دهید و به آن ضمیمه کنید در اثبات حکم؛ زیرا محققاً تکرار ذکر زید، تنها در هنگامی است که قصد دارید استینافاً و استقلالاً از او خبر بدهید.

مثلاً در خبر گذشته گفته‌اید: «زید آمد» و اکنون می‌گویید: «زید می‌شتابد». و اگر قصد استیناف نداشته باشید مبتدا را بیهوده رها کرده‌اید و آن را بی‌فایده در میان گمارده‌اید.

بنابراین، اگر قصد استیناف نکنی و بیهوده مبتدا را بیاوری مثل این است که بگویی: «**جاءنی زید وعمروٌ یسرع اَمامه**». و آنگاه به غلط بپنداری که «**عمرو یسرع امامه**» سخن مستأنفه نیست و تو به آن برای اثبات سرعت ابتدا نکرده‌ای. (و بی‌شک چنین پنداری غلط است؛ چون برای اثبات حکم سرعت استینافاً به عمرو ابتدا شده).

بنابراین دلیلی که گفتیم اصل و قیاس در جملهٔ اسمیّه آن است که با واو بیاید.

«**وذلک لانّ الجملة**» یعنی: وجوب واو در هنگامی که ضمیر ذوالحال مبتدا قرار گرفته برای این است که ... .

«**فی صلة العامل**»: در قلمرو عامل باشد؛ یعنی: قید آن و وابسته و پیوستهٔ به آن باشد. مثل «**یسرع**» در «**جاء زید یسرع**».

«**فی الاثبات**»: در اثبات حکم.

دسوقی آن را در برابر منفی گرفته که ناهنجار می‌نماید و نیاز به توجیه و تأویل پیدا می‌کند.

«**فی اَنْ لایستانف لها**» ضمیر «**لها**» به «**جمله**» بر می‌گردد؛ یعنی: در این که حکم جدید و مستقلی بر آن جمله اثبات نکرده‌ای.

«**وهذا ممّا یمتنع**» یعنی: این دخول در صلهٔ عامل و ضمیمه گشتن به آن.

ضمیر «**ذکره**» و «**عنه**» و «**بانّه**» به «**زید**» بر می‌گردد.

«**مَضیعَة**» بر وزن مَدیحه به معنی بیهوده و بی‌فایده است.

«**جری مجری**»: گفتن «**جاء زید وهو یسرع**» و قصد استیناف نکردن مثل گفتن:

«**جاءنی زیدٌ وعمر ویسرع**» است بدون قصد استیناف. و این دو پندار، باطل است.

«**علی هذا**»: براساس دلیلی که گفتیم.

خلاصهٔ عقیدهٔ شیخ عبدالقاهر این است که: اگر جملهٔ حالیه با ضمیری که به ذوالحال بر می‌گردد آغاز شود در آنجا حتماً قصد استیناف شده و با قصد استیناف، ارتباط قطع گشته بنابراین، حتماً باید واو بیاید تا ارتباط، شکل گیرد.

«وما جاءَ بدونه فسبیله سبیل الشیء الخارج عن قیاسه واصله بضربٍ من التأویل ونوع من التشبیه. هذاکلامه فی‌دلائل الاعجاز وهو مشعر بوجوب الواو فی‌نحو: «جاءِ زیدٌ وزیدٌ یسرع» او «مسرعٌ و«جاءِ زیدٌ وعمروٌ یسرع» او«مسرعٌ امامه» بالطریق الاولی».

و آنچه بدون واو آمده، شیوهٔ آن شیوهٔ چیزی است که با نوعی از تأویل و تشبیه، از قیاس و اصلش بیرون رفته.

این کلام شیخ عبدالقاهر در دلائل الاعجاز بود. و این سخن نشان می‌دهد که: آوردن واو در این مثالها به طریق اولی واجب است:

«جاءنی زید وزید یسرع».

جاءنی زید وزید مسرع».

«جاءنی زیدٌ وعمرو یسرع امامه».

«جاءنی زیدٌ وعمروٌ مسرع امامه».

توضیحات

«**عن قیاسه واصله**» اصل برقیاس عطف تفسیری شده. یعنی: چیزی که از قیاس و اصلش خارج شده.

«**بضرب**» متعلق به «**خارج**» است.

مقصود از «**تأویل**» به تقدیر مفرد بردن جملهٔ حالیه است. مثلاً در «**کَلَّمْتُهُ فوه اِلی فیّ**» می‌گوییم: به تأویل «**مشافها**» می‌رود. و در «**قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدوّ**»[1] می‌گوییم: به تأویل «**متعادین**» می‌رود.

---

۱ ـ یعنی: «فرود آیید در حالی که برخی با برخی دیگر دشمنید». بقره/ ۳۶.

و مراد از «**تشبیه**» به قول برخی از حاشیه نگاران، تشبیه جملهٔ حالیه به مفرد است.

و به قول دسوقی، مراد، تشبیه واو حالیه به واو عطف است. مثلاً در این آیهٔ شریفه: «**فجاءها بأسنا بیاتاً اوهم قائلون**»[1] بر سر «**هم قائلون**» واو حالیه نیامده؛ چون واو حالیه به واو عاطفه تشبیه شده که در کنار «اَو» نمی‌آید، زیرا اجتماع دو حرف عطف نشاید.

«**بالطریق الاولی**» علت اولویت وجوب این است که: در «**هو مسرع**» و «**هو یسرع**» ضمیر آمده بود ولی در «**زید یسرع**» یا «**عمرو یسرع**» مثلاً اسم ظاهر آمده و در اسم ظاهر، استیناف بیشتر ظهور دارد؛ بویژه در عمرو که نسبت به زید بیگانه است.

«**ثم قال الشیخ: (وإنْ جُعِلَ نحو علی کَتِفِهِ سیف حالاً کَثُرفیها) ای فی تلک الحال (تَرکُها) ای الواو**».

سپس شیخ افزوده: اگر مانند «**علی کَتِفِه سیف**» (یعنی: بر شانه‌اش شمشیری است) حال واقع شود در آن، ترک واو فراوان است.[2]

«**کَتِفْ**» ـ به فتح کاف و کسر تاء ـ: شانه.

مقصود شیخ از مثل «**علی کَتِفِه سیف**» جاهایی است که جارو مجرور مقدّم و اسم مؤخر، حال واقع شده باشد؛ مانند: «**جائنی زیدٌ علی کَتِفِه سیفٌ**» که در اینجا جملهٔ اسمیّه باخبری که ظرف مقدم است حال واقع شده.

«**(نحو) قول بَشّار**» مانند: سخن «**بشار**»[3]:

إذا اَنْکَـــرتنی بـــلدةٌ او نَکِـــرْتُها (خرجتُ مـع‌البـازی عـلیَّ سَـوادٌ)

---

۱ ـ یعنی: «چه بسا قریه‌ای که عذاب ما به آنان رسید در شب یا در هنگام خواب نیمروزی». اعراف / ۴.
لازم به تذکر است که: دسوقی این آیه را غلط نگاشته.

۲ ـ «دلائل الاعجاز»، ص ۱۵۷. عبارت شیخ چنین است: «**فَإنْ کان الخبر فی الجملة من المبتدا والخبر ظرفاً، ثم کان قد قدم علی المبتداء کقولنا: علیه سیفٌ، وفی یده سوطٌ، کثرفیها اَنْ تجیء بغیر واوٍ**».

۳ ـ «**بشاربن برد**» (متوفی حدود سال ۱۶۸ هجری) از نخستین شاعران مکتب تازه بود. وی از نژادی ایرانی و مولای اعراب بود. در بصره، نابینا از مادر زاده شد و هر دو سلسلهٔ اموی و عباسی را درک کرد. امّا از اشعاری که در دورهٔ اوّل زندگی سروده چیز عمده‌ای به جای نمانده است.
تنها می‌دانیم پیش از آن که به مدح عباسیان بپردازد، امویان را می‌ستوده است.
به نقل از «تاریخ ادبیات عرب»، (تألیف، ج. م. عبدالجلیل و ترجمهٔ دکتر آذرنوش)، ص ۱۱۲.
برای پژوهش گسترده‌تر می‌توانید رجوع کنید به: «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ٦٦. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» (تألیف حنّا فاخوری) از ص ۲۹۵ ـ ۲۸۳. و «فهرست ابن ندیم»، ص ۲٦٦. و «البیان و التبیین»، ج ۱، ص ۲۲ و ۵۵. و «تاریخ ادبیات» (نوشتهٔ دکتر ذبیح‌الله صفا)، ج ۱، ص ۲۱ و ۱٦۷. و ج ۲، ص ۴۱۵.

یعنی: هنگامی که ساکنان شهری قدرم را نشناسند یا من بر آنان آگاهی نیابم با بازی بیرون می‌روم در حالی که پردهٔ سیاه شب بر من افتاده.

«ای بقیّةٌ من اللیل».

«علیّ سوادٌ» به این معنی است که: پاره‌ای از شب باقی باشد و تاریکی سپری نگردیده باشد.

«یعنی اذا لم یعرف قدری اهل بلدةٍ او لم اعرفهم جرجت منهم مصاحباً للبازی الّذی هو ابکر الطیور، مشتملاً علی شیء من ظلمة اللیل، غیر منتظر لاسفار الصبح».

شعر به این معنی است: زمانی که اهل شهری ارزش مرا نشناسند یا من آنان را درک نکنم از میان آنان خواهم رفت همراه با بازی که زود خیزترین پرندگان است؛ در حالی که در سیاهی شب فرو رفته‌ام، بدون انتظار روشنایی و دمیدن بامداد.

شارح **«اَنْکَرَتْنی بلدةٌ»** را به **«اهل بلدةٍ»** تفسیر کرده تا بگوید: **«بلدة»** فاعل مجازی است. و فاعل حقیقی، مضاف محذوف است.

«باز»: جانوری است شکاری و معروف که آن را بازی نیز گویند.[1]

«ابکر الطیور»: زود خیزترین پرندگان است و زودتر از هر پرنده‌ای از آشیانه بیرون می‌زند.

«اِسفار الصبح»: آشکار شدن و بر آمدن صبح.

«اِسفار» مصدر باب افعال است و به معنی روشن شدن و آشکار گردیدن.[2]

«فقوله: «علیّ سواد» حال ترک فیها الواو».

بنابراین، **«علیّ سواد»** حال است برای فاعل **«خرجت»** و بدون واو آمده.

«ثم قال الشیخ: الوجه اَنْ یکون الاسم فی مثل هذا فاعلاً بالظرف لاعتماده علی ذی الحال لامبتداء. وینبغی اَنْ یُقَدَّرَ ههنا خصوصاً اَنَّ الظرف فی تقدیر اسم الفاعل دون الفعل. اللّهم اِلاّ اَنْ یُقَدَر فعل ماضٍ هذا کلامه».[3]

سپس **«شیخ عبدالقاهر»** گفته: شیوهٔ شایسته این است که: اسم در مثل **«علیّ سواد»**

---

۱ - «منتخب اللغات»، ص ۷۹. [یای بازی ازاصل واژه است و یای متکلم نیست]. و «لسان العرب»، ج ۵، ص ۳۰۹.

۲ - «غیاث اللغات»، ص ۵۰.

۳ - «دلائل الاعجاز»، ص ۱۶۹.

و «**علی کتفه سیفٌ**» فاعل ظرف قرار گیرد نه مبتدا؛ چون ظرف، تکیه بر ذوالحال دارد. و شایسته است در اینجا که ظرف، در تقدیر اسم فاعل باشد نه فعل. خدایا مگر این که فعل ماضی در تقدیر گرفته شود.

توضیح:

در «**علیّ سوادٌ**» و «**علی کتفه سیف**» دو اعراب جایز است:

۱ ـ «سَوادٌ» و «سیف»، فاعل ظرف باشد.

۲ ـ «سَوادٌ» و «سیف»، مبتدا، و «ظرف»، خبر مقدم قرار گیرد.

شیخ عبدالقاهر گفته: شیوهٔ شایسته این است که: اسم، فاعل باشد نه مبتدا؛ چون اگر مبتدا باشد لازم می‌آید مقدم داشتن چیزی که اصل در آن تأخیر است.

در «**ظرف**» نیز دو وجه جائز است:

۱ ـ متعلق به اسم باشد.

۲ ـ متعلق به فعل باشد.

شیخ گفته: شایسته است ظرف در اینجا که حال واقع شده متعلق به اسم فاعل باشد تا به تأویل مفرد برود که ترک واو با آن فراوان است. یا مقدّر را فعل ماضی با قد بگیریم. که در آن جا نیز ترک واو فراوان است.

باید تذکر بدهم که: عبارت شیخ القاهر اینگونه است: «**اللّهم اِلاّ اَنْ تقدر فیه فعلاً ماضیاً مع قد**»[1] در این عبارت و در عبارت مختصرهای حاشیه‌دار به مقدر بودن ماضی با قد تصریح شده ولی در برخی از نسخه‌های مختصر به غلط «قد» حذف شده.

«**وفیه بحث والظاهر اَنّ مثل «علی کَتِفِه سیف» یحتمل اَن یکون فی تقدیر المفرد، واَنْ یکون جملة اسمیة قُدم خبرها، واَنْ یکون فعلّیة مقدّرة بالماضی او المضارع، فعلی تقدیرین یمتنع الواو وعلی تقدیرین لاتجب الواو فمن اجل هذا کثر ترکها».**

و در سخن شیخ عبدالقاهر انتقاد هست؛ چون انگیزهٔ این که گفته: ظرف، خصوصاً در این جا که حال واقع شده باید به تقدیر اسم فاعل باشد. کاملاً مشخص نیست؛

---

۱ ـ نگاه کنید به: «دلائل الاعجاز»، ص ۱٦۹. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۵۳.

اگر مقصودش این بوده که: باید به تقدیر اسم فاعل برود چون اصل در حال، مفرد بودن است. آنگاه می توان به وی اشکال کرد: اگر مثل **«علیّ سواد»** خبر یا صفت نیز واقع گردد باید به تأویل مفرد برود؛ چون اصل در آنها هم مفرد بودن است. و آوردن واژهٔ «خصوصاً» دلیلی ندارد.

و ظاهر این است که: در مثل **«علی کَتِفه سیف»** چهار احتمال هست:

۱ - در تقدیر مفرد باشد؛ یعنی: مقدر را اسم فاعل بگیریم.

۲ - جملهٔ اسمیّه باشد؛ بدین شکل که: «سیف» را مبتدای مؤخر و «علی کتفه» را خبر مقدّم قرار دهیم.

۳ - جملهٔ فعلیه و فعل مقدّر، ماضی باشد.

۴ - جملهٔ فعلیّه و فعل مقدّر، مضارع باشد.

بنابر دو تقدیر (تقدیر اوّل و چهارم) یعنی: هنگامی که مقدر، اسم فاعل یا فعل مضارع باشد واو ممتنع است. و بنابر دو تقدیر (دوم و سوم) واو واجب نیست. یعنی: در جملهٔ اسمیّه و جملهٔ فعلیه‌ای که مقدر فعل ماضی باشد، هم می‌توان واو را آورد و هم می‌توان نیاورد.

«فمن اجل هذاکثر ترکها»: برای وجود این احتمالات که در دو احتمال، آوردن واو ممتنع و در دو احتمال، واجب نیست؛ ترک واو زیاد است.

ضمیر **«ترکها»** به **«واو»** بر می‌گردد.

«وقال الشیخ ایضاً (ویحسن الترک) ای ترک الواو فی‌الجملة الاسمیّة (تارة لدخول حرف علی المبتداء) یحصل بذلک الحرف نوع من الارتباط».

و باز شیخ گفته:[1] گاهی ترک واو در جملهٔ اسمیّه نیکو می‌شود به جهت این که حرفی بر سر مبتدا در آمده و نوعی ارتباط پدید آورده.

مقصود از حرف، حرفی چون «کانّ»، «اَنّ» و مانند آن است.

(کقوله) مانند سخن **«فرزدق»**:[2]

---

۱ - «دلائل الاعجاز»، ص ۱۶۳.

۲ - از **«فرزدق»** قبلاً سخن گفته‌ایم. برای پژوهش بیشتر نگاه کنید به «البیان والتبیین»، ج ۱، ص ۹۶. «الاعلام زرکلی»، ج ۳، ص ۱۱۲۷ و ۱۱۲۸. «اعیان الشیعه»، ج ۱۰، از ص ۲۷۱ - ۲۶۷. «تاریخ ادبیات زبان عربی»، ←

(فقلت عسى اَنْ تبصرینی کانّما بنیّ حوالیّ الاسود الحوارد)

یعنی: گفتم: امید است بنگری مرا به گونه‌ای که گویا پسرانم گردا گردم، شیرانی خشم آگینند.

این شعر را فرزدق هنگامی گفته که همسرش وی را برای بچه‌دار نشدن نکوهش می‌کرده.

شرح واژه‌های شعر

فرزدق، با «**تُبصرینی**» به همسرش خطاب کرده.

«**کانّما**» در اینجا حرفی است که بر ارتباط افزوده و به جهت وجود آن، جملهٔ اسمیّه حالیهٔ «**بنی‌الاسود**» همراه با واو نیامده.

«**بنیّ**» جمع ابن و مضاف به یای متکلم است.

«**الاسود**» جمع اسد و خبر بنیّ است.

«**حوارد**»: جمع «حارد» و حارد به معنی خشمگین می‌آید. «**مِنْ حَرِد اذا غضب**» یعنی: «**حَوارد**» گرفته شده از «**حَرِد**» به معنی برآشفت و خشمگین شده است.

«**فقوله بنیّ الاسود جملةٌ اسمیةٌ وقعت حالاً مِنْ مفعول تبصرینی ولولا دخول کَاَنّما علیها لم یحسن الکلام اِلاّ بالواو**».

بنابراین، «**بنیّ الاسود**» در شعر فرزدق جملهٔ اسمیه‌ای است که حال برای یای تبصرینی واقع شده. و اگر «**کانّما**» بر آن داخل نشده بود بدون واو نیکو نبود.

«**وقوله حوالیّ ای فی‌اکنافی وجوانبی حال من بنیّ لما فی‌حرف التشبیه من معنی الفعل**».

واژهٔ «**حوالیّ**» در شعر فرزدق به معنی اکناف و جوانب، یعنی: اطراف و پیرامون است.

«**حوالی**» حال واقع شده برای «**بنیّ**»؛ چون در حرف تشبیه (کانّما) معنی فعل وجود دارد.

→
از ص ۲۲۵ ـ ۲۱۷. «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۰۷. «فهرست ابن ندیم»، ص ۲۶۳. «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۳۵۹. و ج ۲، ص ۲۴۴.

«(و) یحسن الترک تارةً (اُخری لوقوع الجملة الاسمیة) الواقعة حالاً (بعقب مفرد) حال».

و باز نیکوست ترک واو، هنگامی که جملهٔ اسمیهٔ حالیه به دنبال حال مفرد بیاید.

(**کقوله**) مانند سخن «**ابن رومی**»:[1]

واللّه یُبقیک لنا سالماً ... برداک تبجیل وتعظیم

یعنی: و خدای تو را برای ما تندرست نگه دارد در حالی که دو جامه‌ات شکوه و بزرگی است.

«**برداک**» بُرْدْ جامهٔ مخطط[2] و «**بردا**» تثنیهٔ آن است که اضافه به کاف شده.

«**تبجیل**»: بزرگ داشتن و تعظیم کردن.[3]

«فقوله برداک تبجیل حال ولولم یتقدمها قوله سالماً لم یحسن فیها ترک الواو».

بنابراین، قول شاعر که گفته: «**برداک تبجیل**» حال است و اگر «**سالماً**» بر آن پیشی نگرفته بود ترک واو در آن نیکو نبود.

---

۱ ـ ابوالحسن علی بن العباس بن جریح یا جورجیوس معروف به «**ابن الرومی**» از جانب پدر رومی و از جانب مادر ایرانی بود. وی به تعبیر حضرت علاّمهٔ امینی ـ رحمةاللّه علیه ـ یکی از افتخارات شیعه است.

ابن رومی از شعرای قرن سوم بوده. نگاه کنید به: «الغدیر»، ج ۳، از ص ۵۶ ـ ۲۹. «تاریخ ادبیات زبان عربی» (نوشتهٔ حنافاخوری)، از ص ۴۰۶ ـ ۳۹۱. «الشیعه و فنون الاسلام»، ص ۱۰۸. «روضاتُ الجنّات»، ج ۵، از ص ۲۰۴ ـ ۲۰۱. و «تاریخ ادبیات عرب» (تألیف ج. م. عبدالجلیل. ترجمهٔ دکتر آذرنوش)، ص ۱۲۱.

۲ ـ «منتخب اللغات»، ص ۷۵.

۳ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۱۲.

پرسش ها

۱ ـ چرا حال منتقله به طور گسترده بدون واو می‌آید؟

۲ ـ چه اسمهایی بنابر اصح می‌تواند ذوالحال قرار گیرد؟

۳ ـ آیا جمله‌های انشایی را می‌توان حال قرار داد؟

۴ ـ رابط جملهٔ حالیه‌ای که با مضارع مثبت آغاز شده چه چیزی می‌تواند باشد؟

۵ ـ «قمت واصک وجهه» چه توجیهی دارد؟

۶ ـ در چند موردِ آمدن واو و نیامدن آن، جایز است.

تمرین‌ها

در نمونه‌های زیرین ویژگیهای حال را مشخص فرمایید:

«وجاؤ اَباهُم عِشاءً یَبْکُونَ».[۱]

«اذاً لَخرجْتُمْ اِلی الصُّعُدَاتِ تبکُونَ علی اَعْمالِکم».[۲]

«اَرْسَلَهُ داعیاً اِلی الحَقِّ وشاهداً علی الخَلْقِ. فَبَلَّغَ رسالات رَبّه غیرَ وانٍ ولامقصِّرٍ».[۳]

«ولَقَدْ کُنّا مَعَ رسول‌اللّه ـ صلی‌اللّه علیه و آله ـ نَقْتُلُ آباءَنا واَبناءَنا واِخوانَنا واَعمامَنا. ما یزیدُنا ذلک اِلاّ ایماناً و...».[۴]

«فَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ علی بَعْضٍ یَتَلاوَمُون».[۵]

«فَالْتَقَمَهُ الحُوتُ وهُو مُلیم».[۶]

«لا تَقْرَبوا الصلوة واَنتُم سُکاریٰ».[۷]

«یَنْقَلِبُ الیک البَصَرُ خاسئاً وهو حسیر».[۸]

«فَتَقْعُدَ ملوماً محسوراً».[۹]

«اهل الدّنیا کَرَکْبٍ یُسارُبهم وهُمْ نیامٌ».[۱۰]

---

۱ ـ یوسف / ۱۶.
۲ ـ نهج‌البلاغة، خطبهٔ ۱۱۶.
۳ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۱۶.
۴ ـ نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵۶.
۵ ـ قلم / ۳۰.
۶ ـ صافات / ۱۴۲.
۷ ـ نساء / ۴۳.
۸ ـ ملک / ۴.
۹ ـ اسراء / ۲۹.
۱۰ ـ نهج‌البلاغة، حکمت ۶۱.

باب هشتم معانی: ایجاز، اطناب، مساوات

- سخن سکاکی دربارۀ ایجاز و اطناب.
- دو معیار برای ارزیابی ایجاز.
- تعریف مصنّف از ایجاز و اطناب
- اخلال.
- حشو مفسد.
- حشو غیر مفسد.
- مساوات.
- اقسام دوگانۀ ایجاز.
- پژوهشی در آیۀ «ولکم فی‌القصاص حیاةٌ».
- شیوه‌های گوناگون ایجاز در حذف.
- اطناب، گونه‌های متفاوتی دارد:
- ایضاح بعد از ابهام.
- انگیزه‌های ایضاح بعد از ابهام، جلوۀ یک معنی در دو صورت، جایگزین کردن در روان شنونده.
- باب نعم و توشیع از قبیل ایضاح بعد از ابهام است.
- ذکر خاص بعد از عام، تکرار، ایغال، تذییل، تکمیل، تتمیم واعتراض، از نمونه‌های دیگر اطناب است.

«الباب الثّامِنْ الایجاز والاطناب والمساواة».

باب هشتم معانی دربارهٔ ایجاز، اطناب و مساوات است.

سخن سکاکی دربارهٔ ایجاز و اطناب

«قال (السکاکی اَمّا الایجاز والاطناب فلکونهما نسبیین) ای من الامور النسبیّة التی یکون تعقلها بالقیاس اِلی تعقل شیء آخر فانَّ الموجز اِنّما یکون موجزاً بالنسبة اِلی کلام ازید منه. وکذا المطنب اِنّما یکون مطنباً بالنسبة اِلی ما هوانقص منه. (لایتیسر الکلام فیهما اِلاّ بترک التحقیق) والتعیین ای لایمکن التنصیص علی اَنّ هذا المقدار من الکلام ایجاز و ذاک اطناب؛ اذربّ کلامٍ موجز یکون مطنباً بالنسبة اِلی کلام آخر وبالعکس».[1]

سکاکی گفته: ایجاز و اطناب چون نسبی است؛ یعنی: از چیزهایی است که نسبت به چیز دیگری اندیشیده می‌شود، بی‌تردید کلام موجز نسبت به سخن گسترده‌تر از آن موجز است. و کلام مطنب به قیاس با سخن کوتاهتر، مطنب است. از این رو آسان نیست (ممکن نیست) سخن در این دو مگر به وانهادن تحقیق و تعیین. یعنی: ممکن نیست بر اندازه‌ای از کلام به عنوان ایجاز و براندازه‌ای از کلام به عنوان اطناب تصریح کرد؛ زیرا چه بسا سخن موجزی که نسبت به سخن دیگری مطنب باشد و سخن مطنبی که نسبت به سخنی دیگر موجز.

«(والبناء علی امر عرفی) ای واِلاّ بالبناء علی امرٍ یعرفه اهل العرف (وهو متعارف الأوساط) الّذین لیسوا فی مرتبة البلاغة ولافی غایة الفهاهة (ای کلامهم فی‌مجری عرفهم فی تأدیة المعانی) عندالمعاملات والمحاورات».

و مگر تکیه کردن بر امر عرفی، یعنی: ممکن نیست تحقیق مگر این که بنا بگذاریم بر آنچه اهل عرف می‌شناسد. و آن امر عرفی کاربرد جامعه‌های میانه است. آنان که نه در اوج بلاغتند و نه در انتهای کم زبانی و ناتوانی در ایراد سخن.

یعنی: معیار، سخن آنان در جریان عادتهایشان هنگام اداکردن معانی در دادوستدها

---

۱ ـ «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۰.

و گفتگوهای روزمرّه است.

«**متعارف الاوساط**»: کاربرد مردم معمولی. استعمال مردم متوسط و جوامع میانه.

«**فهاهة**»: درماندگی و ناتوانی در ایراد سخن.[1]

«**(وهو) ای هذا الکلام (لایحمد) من الاوساط (فی باب البلاغة) لعدم رعایة مقتضیات الاحوال (ولایذم) ایضاً منهم؛ لانَّ غرضهم تأدیة اصل المعنی بدلالات وضعیة والفاظ کیف کانت ومجرد تألیف یخرجها عن حکم النعیق**».

و این سخن متعارف اوساط در قلمرو بلاغت مورد ستایش قرار نمی‌گیرد؛ زیرا آنان با به‌کارگیری ریزه کاریها و لطائف، هماهنگی با مقتضیات احوال را رعایت نمی‌کنند. و باعث نکوهش هم نیست؛ چون هدف آنان، ادای اصل معنی است با دلالتهای وضعی و با هر لفظی که پیش آید؛ و تنها با پیوند و ترکیبی که آن واژه‌ها را از حکم آوای حیوانات جدا می‌سازد.

ضمیر «**غرضهم**» به «**اوساط**» بر می‌گردد.

«**بدلالات وضعیّه**» یعنی: استعمالات اوساط غالباً براساس دلالتهای وضعی است و از به‌کارگیری مجازها دورند.

«**ومجرّد تألیف**»: پیوند و ترکیبی که از اعتبار لطائف تهی است.

ضمیر «**یخرجها**» به الفاظ بر می‌گردد.

«**نعیق**»: بانگ و آوای حیوانات و فریاد و آوای شبان برای گوسفندان است. ولی مقصود از «**نعیق**» در اینجا بانگ و آوای حیوانات است.[2]

دو معیار برای ارزیابی ایجاز

«**(فالایجاز اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف. والاطناب اداؤه باکثر منها. ثم قال:) ای السکاکی (الاختصار لکونه نسبیّا یرجع فیه تارةً اِلی ما سبق) ای الی کون عبارة المتعارف اکثر منه. (و) یرجع تارةً (اخری اِلی کون المقام خلیقاً بابسط ممّا ذکر) ای من الکلام الّذی**

---

۱ ـ «**الفَهّة والفَهاهَةُ والفَهْفَهَة العیّ**». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۵۹۸.

۲ ـ «نعیق: بانگ کردن زاغ و اسبان و آواز کردن شبان، گوسفند را». «منتخب اللغات»، ص ۵۴۱.

«**نَعَقَ بِغَنَمِهِ کَمنَعَ وضَرَبَ، نَعْقا ونَعیقا ونُعاقا ونَعقانا: صاح بها وزَجرَها**». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۴۲۶.

ذکره المتکلم».

بنابراین. «**ایجاز**»، ادای مقصود است با عبارتی کمتر از عبارت متعارف.

و «**اطناب**»، ادای مقصود است با عبارتی بیشتر از عبارت متعارف.

سپس سکاکی افزوده[۱]: ایجاز، چون نسبی است گاهی به معیار گذشته، **یعنی**: به گسترده‌تر بودن عبارت متعارف از آن توجّه می‌شود. و گاهی ایجاز از این روست که: مقام، شایستهٔ سخنی فراتر از گفتار متکلم است.

«خلیق»: سزاوار، شایسته.

«و توهم بعضهم اَنّ المراد بما ذکر متعارف الاوساط وهو غلطٌ لایخفی علی من له قلب او اَلقَی السمع وهو شهید».

بر اندیشهٔ برخی (خلخالی) چنین گذشته که: مراد از «**ما ذکر**» متعارف اوساط است.

بدین شکل که گویا گفته شده: «**الی کون المقام خلیقاً بابسط من متعارف الاوساط**» و این تفسیر غلط است. و برای کسی که عقل دارد و شاهدانه گوش فرا می‌دهد، پوشیده نیست.

توضیح:

شارح «**ما ذکر**» را تفسیر کرد به آنچه متکلم ذکر کرده. یعنی: مقام، مقتضی سخنی است فراتر از آنچه متکلم آورده. ولی خلخالی «**ما ذکر**» را تفسیر کرده به «**متعارف اوساط**». بدین گونه که: مقام، مقتضی سخنی است گسترده‌تر از متعارف اوساط.

این تفسیر، غلط است؛ چون ایجاز بنابراین تفسیر، شامل سخنی که با متعارف برابر یا کمتر از متعارف است، نمی‌شود؛ زیرا ما گفته‌ایم: معیار دیگر ایجاز، جایی است که مقام، بیشتر از متعارف را می‌طلبد. پس سخنی که برابر متعارف یا کمتر از آن است در مسیر این ایجاز قرار نمی‌گیرد.

«**لایخفی علی من له قلب او ...**» اقتباسی است از آیهٔ **۳۷** سورهٔ ق.

---

۱ - «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۴. باید توجه داشت که: اختصار در کلام سکاکی به معنی ایجاز است.

«القی السمع»: گوش دهد، توجّه کند.

«یعنی: کما اَنّ الکلام یوصف بالایجاز لکونه اقل من المتعارف کذلک یوصف به لکونه اقل ممّا یقتضیه المقام بحسب الظاهر. وانّما قلنا: بحسب الظاهر، لانّه لوکان اقل ممّا یقتضیه المقام ظاهراً و تحقیقاً لم یکن فی شیء من البلاغة».

یعنی: همان گونه که سخن، موصوف به وصف ایجاز می‌گردد، چون کوتاهتر از متعارف است؛ همین طور موصوف به وصف ایجاز می‌شود از این رو که به حسب ظاهر کمتر از مقتضای مقام آورده شده.

ماگفتیم: «به حسب ظاهر»، برای این که اگر سخنی هم ظاهراً و هم تحقیقاً کمتر از مقتضای مقام گفته شود، آنگاه دیگر از بلاغت برخوردار نیست.

مثاله قوله ـ تعالی ـ ربّ اِنّی وَهَنَ العَظْمُ منّی الآیه فانّه اطناب بالنسبة اِلی المتعارف اعنی قولنا یا ربّ شِخْت. وایجاز بالنسبة اِلی مقتضی المقام ظاهراً؛ لانّه مقام بیان انقراض الشباب واِلمام المَشیب. فینبغی اَنْ یَبْسُطَ فیه الکلام غایة البسط».

و مثال موجزی که نسبت به مقتضای مقام و نسبت به متعارف سنجیده شود این آیه کریمه است که سخن حضرت زکریّا را بازگو می‌کند:

«ربّ اِنّی وَهَنَ العَظْم منّی واشْتَعَل الراسُ شَیْباً».[1]

بی‌تردید این سخن، نسبت به متعارف که می‌گویند: **«یا ربّ شخت»** اطناب است. و نسبت به آنچه ظاهراً مقتضی مقام است، ایجاز؛ چون اینجا، جایگاه بیان سپری شدن جوانی و رسیدن پیری است. و سزاوار بود که سخن کاملاً گسترش می‌یافت.

مثلاً می‌بایست بگوید: خداوندا! موهایم به سفیدی، پوستم به زردی، بختم به سیاهی، چشمم به کبودی، گوشم به کری، فهمم به کندی و خشمم به تندی گراییده و ....

«یا ربّ شِخت»: خداوندا! پیر شدم.

«انقراض»: به آخر رسیدن، سپری شدن.

«اِلمام»: فرود آمدن، رسیدن.

«مشیب»: پیر شدن.

---

۱ ـ «پروردگارا! استخوانم سست گردیده؛ و فروغ شعله آسای پیری برسرم تافته». مریم / ۴.

ضمیر «**فیه**» به «**مقام**» برمی‌گردد.

«فللایجاز معنیان بینهما عموم مِنْ وجه».

برای ایجاز دو معنی وجود دارد که بین آن دو معنی، عموم و خصوص من وجه هست.

گاهی هر دو معنی در یک چیز صدق می‌کند مانند: «**ربّ شخت**» یعنی: خدایا پیر شدم. این جمله، هم کوتاهتر از متعارف است؛ چون حرف ندا از آغاز آن حذف شده. و هم کوتاه‌تر از مقتضای مقام است؛ زیرا سخن در این زمینه باید به دراز کشیده شود.

و گاهی کوتاهتر از مقتضای مقام هست ولی کوتاهتر از متعارف نیست؛ مانند: **«یاربّ شخت».**

در اینجا بجاست یادی کنم از فیلسوف دانای شهرضا، حکیم «**حاج شیخ هادی فرزانه**» ـ رحمةاللّه علیه ـ وقتی که از آن جناب برای تدریس در دانشگاه دعوت شده بود، ایشان در پاسخ گفته بودند: مع الاسف، هنگامی از من دعوت شد که قوّت رو به ضعف، و ضعف رو به قوّت رفته است.

کوتاه سخن این که: برای ایجاز سه گونه تعبیر آمده:

۱ ـ آنچه کمتر از حدّ متعارف است.

۲ ـ آنچه کمتر از مقتضی مقام است.

۳ ـ آنچه لفظی اندک و معانی گسترده دارد.[1]

«**وفیه نظر؛ لانّ کون الشیء امراً نسبیّاً لایقتضی تعسّر تحقیق معناه) اذ کثیراً ما تُحقَّقُ معانی الامور النسبیّة وتُعَرف بتعریفات تلیق بهاکالابوة والاخوة وغیرهما**».

---

۱ ـ «**علاّمه طباطبایی**» در تفسیر آیهٔ «**واتّبَعُوا ماتتلوا الشیاطین**». [بقره آیه ۱۰۲] فرموده‌اند: احتمالات و نظریه‌ها در این آیه، به یک میلیون و دویست و شصت هزار، نظریّه می‌رسد. نگاه کنید به: «المیزان»، ج ۱، ص ۲۳۴.

برخی از تألیفات، شاهکار ایجاز است. مانند: «**تهذیب المنطق**» که تفتازانی آن را در کمتر از ده صفحه نگاشته ولی تاکنون بیش از ده‌ها شرح بر آن نوشته شده. و مثل «**صمدیّه**» و «**متن لمعهٔ**» شهید اوّل، «**شفا**» و... .

در تاریخ آورده‌اند: زنی که «**مرجمک**» نام داشت (مرجمک به معنی عدس است) نزد «**قائم مقام**»، صاحب منشآت آمد و از وی خواست که به او مواد غذایی بدهد. وی با رعایت ایجاز به مسؤول امر نوشت:

«**ارزنی آمد مرجمک نام، ماش فرستادیم نَخود آمد برنجش ده نرنجش ده**».

در این نامه، نام چندین قسم از حبوبات ظاهراً نگاشته شده.

باز در تاریخ آمده که: حکم برکناری یک حاکم در قم را چنین نوشتند: «**ایّها القاضی بقم! اِنّا عَزَلْناکَ فَقُمْ**».

و در سخن سکاکی که گفته: «نسبی بودن ایجاز و اطناب تحقیق دربارهٔ آنها را مشکل (ناممکن) می‌سازد» انتقاد هست؛ زیرا نسبی بودن چیزی موجب ناممکن شدن تعریف و تحقیق آن نمی‌گردد. چون بسیاری از اوقات، معانی امور نسبی بررسی و با تعریفات شایستهٔ به آنها معرّفی می‌شود. مانند **«ابوت»** که معنی نسبی دارد و تعریف شده به: صاحب نطفهٔ حیوانی بودن.

و مثل **«اخوّت»** که معنی نسبی دارد و تعریف شده به: به اشتراک دو حیوان یا بیشتر در نطفهٔ حیوانی.

ضمیر **«وغیرهما»** به **«ابوت واخوت»** بر می‌گردد.

این اشکال نخست مصنّف به سکاکی است.

«والجواب انّه لم یُرد تعسر بیان معناهما؛ لانّ ما ذکره بیان لمعناهما بل اراد تعسر التحقیق والتعیین فی اَنَّ هذا القدر ایجاز وذلک اطنابٌ».

شارح به حمایت از سکاکی به مصنّف پاسخ می‌دهد که: سکاکی دشواری یا ناممکن بودن معنای ایجاز و اطناب را اراده نکرده؛ چون بی‌شک آنچه گفته بیان معنی ایجاز و اطناب است. بلکه خواسته بگوید: نمی‌شود تحقیقاً اندازهٔ اطناب و ایجاز را بیان کرد و گفت: به طور مشخص این مقدار، اطناب و این اندازه ایجاز است.

«معناهما»: معنی ایجاز و اطناب.

مقصود از **«ما ذکره»** سخنی است که سکاکی در بیان ایجاز و اطناب آورده و گفته:

«فالایجاز اداءُ المقصود باَقل من عبارة المتعارف. والاطناب اداءه باکثرمنها».

«(ثم البناء علی المتعارف والبسط الموصوف) باَنْ یقال الایجاز هو الاداءِ باقل من المتعارف او ممّا یلیق بالمقام من کلام ابسط من الکلام المذکور (ردٌ اِلی الجهالة)؛ اذلاتعرف کمیّة متعارف الاوساط وکیفیّتها لاختلاف طبقاتهم ولایعرف اَنّ کل مقام ایّ مقدار یقتضی من البسط حتی یقاس علیه ویرجع الیه».

این اشکال دوّم مصنّف به سکاکی است، می‌گوید: پایه گذاری بر متعارف اوساط، یا بر این که مقام، اقتضای سخن گسترده‌تر را دارد.

یعنی: این که گفته شود: ایجاز، ادای اصل مراد است با سخنی که کمتر از متعارف باشد یا کمتر از مقتضی مقام باشد. از این رو که مقام، کلام گسترده‌تر از سخن مذکور را

می‌طلبد. اینها حوالهٔ به جهل و باز گرداندن به نادانی است؛ زیرا اندازهٔ کاربرد عرفی جوامع و چگونگی و ویژگی سخن عرفی شناخته نیست و مشخص نشده که در هرجایگاهی چه مقدار باید به کلام، گسترش داد تا آن را قانون و قیاس قرار دهیم و کمتر از آن ایجاز بدانیم.

مقصود از **«بسط موصوف»** معیار دوّمی است که سکاکی برای شناختن ایجاز بیان کرد. یعنی: این که مقام، مقتضی گسترشی بیشتر از کلام مذکور باشد.

«او ممّا یلیق بالمقام» بیان بسط موصوف است. یعنی: سخن مذکور کمتر از چیزی باشد که مقام آن را می‌طلبد.

«من کلام ابسط» بیان مای موصوله در **«ممّا یلیق»** است.

«اذلا تعرف کمّیه متعارف الاوساط» بیان می‌کند که پایه‌گذاری بر متعارف اوساط حوالهٔ به جهل است.

و مقصود از کمیّت، اندازهٔ کلام عرفی است. یعنی: شناخته نیست که تا چه اندازه سخن متعارف و زیادتر و یا کمتر از آن غیر متعارف است. و مراد از کیفیّت، ویژگیهای سخن عرفی است. یعنی: شناخته نیست که کلام متعارف چه ویژگیهایی دارد.

و **«لایعرف اَنَّ کل مقام اَیَّ مقدارٍ یقتضی من البسط»** بیان می‌کند اگر بگوییم: ایجاز، سخنی است که مقام، سخن گسترده‌تر از آن را می‌طلبد، این تعریف حوالهٔ به جهل است.

خلاصه این که: از کلام سکاکی دو معیار برای سخن موجز به دست می‌آید:

۱ ـ کمتر از متعارف بودن.

۲ ـ کمتر از بسط مقتضای مقام بودن.

و این دو حوالهٔ به جهل است.

«والجواب اَنَّ الالفاظ قوالب المعانی والاوساط الّذین لایقدرون فی تأدیة المعانی علی اختلاف العبارات والتصرف فی لطائف الاعتبارات لهم حدٌّ من الکلام یجری بینهم فی المحاورات والمعاملات معلوم للبلغاء وغیرهم فالبناء علی المتعارف واضح بالنسبة الیهما جمیعاً».

پاسخ مصنّف این است که: الفاظ، قالبهای معانی است و جوامع معمولی و متوسط که نمی‌توانند معانی را به شیوه‌های گوناگون ادا کنند و اعتبارات لطیف را به کار گیرند، تا

حدی از سخن بهره می‌گیرند که در گفتگوها و دادوستدهایشان به کار می‌رود.

و این اندازه از سخن، برای مردم بلیغ و غیر بلیغ آشکار است بنابراین، پایه‌گذاری بر متعارف، برای بلیغ و غیر بلیغ روشن است.

«حَدٌّ من الکلام» اندازه وحدّی که مردم متوسط به کار می‌گیرند، اندازه و حدّ دلالتهای وضعی است بدون نکته‌گویی و لطیفه پردازی. یعنی: سخنی ساده و پیراسته از اعتبارات ادبی.

«محاورات»: گفتگوها.

«واَمّا البناء علی البسط الموصوف فانّما هوللبلغاء العارفین لمقتضیات الاحوال بقدر ما یمکن لهم فلایُجْهَلُ عندهم ما یقتضیه کل مقام من مقدار البسط».

پایه‌گذاری بر «**بسط موصوف**» یعنی: معیاری که به این گونه شرح داده شد: «اگر مقام، آوردن کلامی گسترده‌تر از مذکور را اقتضا کند آنگاه آن کلام مذکور، موجز است» این معیار، تنها برای بلیغانی است که به قدر توان خویش از مقتضیات احوال، آگاهند و می‌دانند که در هر مقامی چقدر باید سخن را بگسترانند.

کوتاه سخن این که: معیار دوّمی که سکاکی برای ارزیابی ایجاز بیان کرد چنین بود: اگر مقام، مقتضی بسط بیشتری باشد آنگاه آن کلام مذکور موجز است.

مصنّف این معیار را نیز رجوع به جهالت پنداشت و گفت: شناخته نشده که کدام مقام چه مقدار بسط می‌خواهد.

اکنون شارح به حمایت از سکاکی پاسخ می‌دهد: بلیغان به اندازهٔ توان خویش با مقتضیات احوال، آشنایند و می‌دانند در هر جا چقدر باید کلام راگسترانند.

تعریف مصنّف از ایجاز

«(والاقرب) اِلی الصواب (اَنْ یقال: المقبول من طرق التعبیر عن المراد تأدیة اصله بلفظ مساوٍله) ای لاصل المراد (او) بلفظ (ناقصٍ عنه وافٍ، او بلفظ زائد علیه لفائدةٍ) فالمساواة اَنْ یکون اللفظ بمقدار اصل المراد، والایجاز اَنْ یکون ناقصاً عنه وافیاً به و الاطناب اَنْ یکون زائداً علیه لفائدة».

مصنّف، بعد از انتقاد به سخن سکاکی می‌گوید: نزدیکتر به صواب این است که گفته

شود: آنچه از شیوه‌های تعبیر، مورد پذیرش است، تعبیر از اصل مراد با لفظی برابر با آن یا با لفظی کوتاهتر ولی رسا؛ یا با لفظی فزونتر و فایده بخش است.

بنابراین، «**مساوات**» برابری لفظ با اصل مراد است.

و «**ایجاز**»، کاستی لفظ از اصل مراد است در حالی که اصل مراد را بفهماند.

و «**اطناب**»، افزونی فایده بخش لفظ بر معنی است.

«(واحْتُرِزَ بواف عَنِ الاِخلال) وهو اَنْ یکون اللفظ ناقصاً عن اصل المراد غیر وافٍ به».

با قید «**وافٍ**» از اخلال، احتراز شده.

«**اِخلال**»، نارسا بودن لفظ نسبت به اصل مراد و نرساندن آن است.

(**کقوله**) مانند سخن او:

والعیش خیرٌ فی ظلا ... لِ النَّوک ممّن عاش کدّاً[1]

یعنی: زیستن در سایه‌های نابخردی بهتر است از زیست کسی که رنج آمیز است.

شرح برخی از واژه‌های شعر

«(النوک) ای الحمق والجهالة».

«**نوک**» ـ به ضم نون بروزن غُول ـ به معنی نابخردی و نادانی است.[2]

صاحب قاموس «**نَوک**» به فتح نون را نیز به معنی حمق گرفته.[3]

«(مِمَّنْ عاش کدّا) ای مکدوداً متعوباً».

از کسی که رنج آلود زیسته و با زحمت و مشقت زندگی می‌کند.

---

۱ ـ این شعر، از «**حارث بن حِلِّزة یَشْکُری**» است. وی از بزرگان قبیلهٔ بکربن وائل و از صاحبان معلقات سبعه است.

حارث، مبتلا به برص بود ولی در ماجرای درگیری قبیلهٔ بکر و تغلب به حمایت از قبیلهٔ بکر نزد عمروبن کلثوم معلقهٔ خویش را چنان توانمندانه ایراد کرد که به او شهرت جهانگیر و مقبولیت ادبی داد.

حارث در حدود سال ۵۸۰ میلادی در گذشته. «البیان والتبیین»، ج ۲، ص ۳۱، ۸۶. «عیون‌الاخبار»، ج ۲، ص ۹۵ و ۹۶. «تاریخ ادبیات زبان عربی» (نوشتهٔ حنّا فاخوری)، از ص ۹۲ ۸۵. «الشعر والشعراء»، ص ۵۳. «شرح المعلقات‌السبع لِلزّوزنی»، ص ۱۵۴. «تاریخ‌ادبیات عرب نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیوانی)، ص۱۶۷ ـ ۱۶۵.

۲ ـ «نوک بالضم، نادانی و نادان. جمع، انواک». «منتخب اللغات»، ص ۵۴۲.

۳ ـ «**النّوک بالضّم والفتح الحُمق**». «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۴۴۰.

«کدّ» بالفتح و تشدید دال، رنج و سختی کار.[1]

باید یادآوری کنم: شعری که گذشت، مدرّج است و واژه **«ظلال»** در دو مصراع تقسیم می‌شود. یا به شیوهٔ صحیح‌تر واژهٔ **«النوک»** به دو قسمت می‌گردد.[2]

«(ای الناعم وفی ظلال العقل) یعنی: اَنَّ اصل المراد اَنّ العیش الناعم فی ظلال النوک خیرٌ من العیش الشاق فی ظلال العقل ولفظه غیر وافٍ بذلک فیکون مُخلاً فلایکون مقبولاً».

عبارت **«ای الناعم وفی ظلال العقل»** توضیحی است بر آنچه شاعر آن را انداخته و اخلال کرده.

یعنی: مقصود شاعر این بوده: زیستن رفاه آمیز در زیر سایه‌های نادانی بهتر است از زیستن رنجش آمیز در سایه‌های خرد.

ولی لفظ **«شعر»** این معنی را نمی‌رساند. بنابراین، لفظ شعر اخلال دارد و پذیرفته و مقبول نیست.

«ناعم»: رفاه آلود، برخوردار.

«بذلک» اشاره به آن معنی است.

تطویل

«(و) احترز (بفائدةٍ عن التطویل) وهو اَنْ یزید اللفظ علی اصل المراد لالفائدةٍ ولایکون اللفظ الزائد متعیناً».

مصنف با قید **«بفائدة»** از تطویل پرهیز کرد. در تطویل، لفظ از اصل مراد افزونتر است و آن لفظ زاید، مشخص نیست.

«(نحو قوله) مانند این شعر **«عدیّ بن زید»:**[3]

---

۱ ـ «منتخب اللغات»، ص ۴۴۸.

۲ ـ بدین شکل:

والعیش خیرٌ فی ظلال النـ ... وک مِمَّنْ عاش کَدّا

۳ ـ **«عدیّ بن زید»** یکی از شعرای نام آور پیش از اسلام است. نیاکان وی از دستیاران حکومت منذر و شاهان پس از وی بودند. و خود وی از کارگزاران انوشیروان شد و سپس در پی داستان شور انگیزی با هند دختر نعمان بن منذر ازدواج کرد. ←

وقَــدَّدَت الاَدیــمَ لراهِشَـیه وَاَلْــفٰی قولَهـا کـذباً ومَـیْناً[1]

یعنی: و برید پوست را تا دورگش. و سخن او را کذب و دروغ یافت.

شرح واژه‌های شعر

(الفی) ای وَجَدَ.

«اَلفی» به معنی یافت است.[2]

«والکذب والمَیْن واحدٌ».

«مَیْن» به معنی **«کذب»** است.

«قدّدت ای قطعت».

«قَدَّدت» به معنی برید است. در قرآن مجید آمده: **«وقَدَّت قَمیصه مِنْ دُبُر»**.[3]

«والرّاهشان العِرقان فی‌باطن الذراعین».

و **«راهشان»** دورگ در درون بازوان است.

«راهش»: رگی است درون بازو.[4]

«عِرق»: ـ بکسر عین ـ، رگ بدن.

«ذراع»: ـ بالکسر ـ، بازو و از آرنج تا انگشتان و در حیوانات از پا چه بالاتر را ذراع گویند.[5]

«والضمیر فی‌راهشیه وفی‌اَلْفی لجذیمة الابرش».

ضمیر در **«راهشیه»** و **«اَلْفی»** به **«جذیمة الابرش»** بر می‌گردد. وی یکی از شاهانی بوده که در زمان باستان بر عراق حکومت می‌رانده.

زندگی عدیّ بن زید با کشته شدن در زندان نعمان فرجام یافت. نگاه کنید به: «تاریخ ادبیات عرب» (نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی)، از ص ۷۲ ـ ٦٨. و ص ۲۰۰. و «تاریخ ادبیات زبان عربی» (نوشتهٔ حنّافاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی) ص ۱۷۲. و «تاریخ ادبیات عرب» (نوشتهٔ ج. م. عبدالجلیل، ترجمهٔ دکتر آذرنوش)، ص ۵۱ و ۵۲.

۱ ـ در برخی از نسخه‌ها **«کِذباً مُبیناً»** ضبط شده بنابراین، روایت دیگر از قلمرو بحث تطویل خارج است.

۲ ـ **«اَلْفیَ»** به معنی **«وَجَدَ»** در قرآن مجید نیز آمده: **«واَلْفَیا سَیِّدَها لَدَا الباب و قَدَّت...»**. یوسف/ ۲۵.

۳ ـ یوسف/ ۲۵.

۴ ـ «منتخب اللغات»، ص ۲۱۵.

۵ ـ «منتخب اللغات»، ص ۲۰۴.

«وفی قددت وفی قولها للزّباء».

و ضمیر در **«قددت»** و **«قولها»** به **«زَبّاء»** بر می‌گردد.

«زبّاء» دختر عمرو بن ظرب بن حسّان بوده وی بعد از پدرش وارث سلطنت گشته.

«والبیت فی قصة قتل الزّباء لجذیمة وهی معروفةٌ».

و این شعر در بارهٔ داستان کشته شدن جذیمه به دست زبّاء است که قصه‌اش، شهرت دارد.

داستان جَذیمة الابرش و زّبّاء یکی از داستانهای شگفت و کهن تاریخی است که ده‌ها ضرب المثل از آن شکل گرفته و گسترش یافته.

اکنون نگاه شما را به فشرده‌ای از آن داستان می‌سپارم:

«جذیمه»، یکی از شاهان جنگ آور در دیار عراق بود که **«عمروبن ظرب بن حسّان»** به دست وی کشته شد. «**زبّاء**» دختر عمرو بعد از مرگ پدر حیله گرانه از جذیمه خواست تا با وی ازدواج کند. جذیمه پس از این دعوت، با وزرا و مشاوران خویش به مشورت نشست. مشاوران، نظر وی را برای پذیرفتن دعوت ازدواج تأیید کردند. تنها قصیربن سَعْدلَخْمی که یکی از مشاوران هوشمندش بود به وی هشدار داد: این دام فریب را زبّاء نهاده تا انتقام بگیرد. قصیر هر چه اصرار ورزید، جذیمه نپذیرفت. آنگاه قصیر گفت: **«لا یُطاع لِقصیر اَمرٌ»** این جمله، به گونهٔ ضرب المثل در آمد و تداول یافت.

این مثل در نهج‌البلاغه بدین شکل آمده: **«لوکان یُطاعُ لقصیر اَمْرٌ».**[1]

جذیمه، که دل به هوس همسری با «زبّاء» سپرده بود به سوی قلعهٔ زبّاء رهسپار شد. قصیر دوباره نزد جذیمه رفت و گفت: اگر سپاهیان زّبّاء پیاده و پیش روخوشامد گفتند نیرنگی در کار نیست. امّا اگر سواره پیرامون ما راگرفتند فریب محاصره و دستگیری در پیش است. در چنین وقتی من، اسب تیزرویی که «عصا» نام دارد را حاضر می‌کنم تو بر آن بنشین و از حادثه بگریز.

جذیمه، به نزدیکی قلعه رسید سپاه «زبّاء» او و همراهانش را حلقه زدند قصیر، اسب

---

۱ ـ نهج‌البلاغة ترجمهٔ فیض الاسلام، خطبهٔ ۳۵، ص ۱۱۶. و نهج‌البلاغهٔ صبحی‌صالح، خطبه ۳۵، ص ۸۰. و نهج‌البلاغهٔ ترجمهٔ سیدجعفر شهیدی، ص ۳۶.

تیز تک «عصا» را حاضر ساخت ولی جذیمه غافل از اسب در بحران ماند. قصیر بر اسب جهید و از تنگنا گریخت. جذیمه دستگیر شد. زبّاء دستور داد دستهایش را بستند و پوستش را تا دو رگ بزرگ درون بازو بریدند. شعرِ **«قَدَدَتِ الادیم لواهشیه» تصویری** از همین صحنه است. جذیمه، کم‌کم جان داد. لیکن قصیر، که از حادثه جان سالم به در برده بود خود را به عمرو بن عدیّ (و به قول برخی عمرو بن حریث و به قول بعضی عمرو بن سعد) خواهرزاده و جانشین جذیمه رساند. و از او خواست تا انتقام جذیمه را بگیرد.

عمرو فریاد کرد چگونه؟! زبّاء در دژ محکمی زیست می‌کند و غیر قابل دسترس‌تر از عُقاب در هواست؟!!

قصیر، برای گرفتن انتقام طرحی را پیشنهاد کرد. آن طرح این بود که: قصیر گوش و بینی بریده به طرف زبّاء برود و این طور وانمود کند که عمرو به اتهام همکاری در قتل جذیمه گوش و بینی او را بریده و سپس بانفوذ جدّی در دربار زبّاء برنامه‌های دیگر را اجرا کند.

قصیر، ناقص العضو پیش زبّاء آمد و این گونه زبان گشود که: عمرو مرا به اتهام همکاری با شما در قتل جذیمه چنین کیفری داده.

زبّاء آنچه را که دیده بود باور کرد و به او خوش آمد گفت و پول سرشاری برای تجارت به وی پرداخت.

قصیر، دوباره به قصر عمرو آمد و اجازهٔ برداشت از خزائن سلطنتی را از وی گرفت. و با چنین کاری چندین بار ثروت انبوهی را به شهر زبّاء برد.

و در آخرین سفر، دستور داد حدود هزار صندوق ساختند به گونه‌ای که درهای صندوق‌ها از درون باز می‌شد آنگاه کاروانی راه انداخت با هزار مرد جنگی، این قافلهٔ مسلح به نزدیکی قلعهٔ زبّاء رسید. قصیر جلوتر از کاروان، خودش را نزد زبّاء رساند تا آمدن کاروان را گزارش دهد. در آن هنگام زبّاء بر برج بلند قلعه ایستاده بود و ورود قافله را می‌نگریست.

آخرین شتر وارد شهر شد. دروازه‌بان تبری که به دست داشت بر روی بار یکی از شترها کوبید. ناگهان صدای ناله‌ای برخاست دروازه‌بان گفت: صدای شیطان می‌آید.

دیگر دیر شده بود. قصیر با سایر مردان بر لشکریان تاختند و آنان را از دم شمشیر گذراندند. زبّاء در جستجوی راه فراربه سوی راهروی زیر دژ رفت. قصیر، راهروهای پنهانی قلعه را به عمرو نشان داد. عمرو خودش را به زبّاء رساند و برای کشتن وی آماده شد. در این هنگام زبّاء، زهری راکه در انگشتری خویش داشت مکید و فریاد برآورد: **«بیدی لابید عمرو»** یعنی: به دست خودم نه دست عمرو.[1]

خلاصه این که: در شعر **«الفی قولهاکذباً ومَیناً»** **تطویل** هست. به این جهت که دو واژهٔ **«کذب»** و **«مین»** به یک معناست. و یکی از آن دو به طور نامشخص زاید است.

تا نیاموزد نگوید صد یکی ور بگوید حشو گوید بیشکی

حشو

«(و) احترز ایضاً بفائدةٍ (عن الحشو) وهو زیادة معیّنةٌ لالفائدة».[2]

و مصنّف، با قید **«بفائدةٍ»** از حشو نیز پرهیز کرد. حشو زیادت مشخّصی است که بدون فایده در کلام آمده. و آن بر دو قسم است:

۱ ـ حشو مفسد، که معنی را تباه می‌کند.

۲ ـ حشو غیر مفسد، که معنی را تباه نمی‌کند.

«(المفسد) للمعنی (کالندی فی قوله)».[3]

---

۱ ـ برای تحقیق بیشتر در این داستان نگاه کنید به:
«الامثال فی نهج‌البلاغة»، ص ۱۲۰ و ۱۲۱. «ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه (نوشته محمّد تقی جعفری)، ج ۹، ص ۶۳ و ۶۴. «شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی الحدید»، ج ۲، ص ۲۰۴. «نهج‌البلاغه ترجمهٔ فیض الاسلام، ص ۱۱۷. «قسمت تعلیقات نهج‌البلاغه ترجمهٔ دکتر سید جعفر شهیدی»، ص ۴۵۹ و ۴۶۰. «تاریخ طبری» (ترجمهٔ گنابادی)، ص ۸۰۹ و ۸۱۶. «تاریخ ادبیات عرب» (نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی)، ص ۵۵ ـ ۵۰ و ص ۵۸ و ۵۹.

۲ ـ حشو، در لغت به معنی: «آکندن و پرکردن و چیزی که بالش و جز آن بدان آکنده کنند و شتران خورد و سخن زیاده». نگاه کنید به: «منتخب اللغات»، ص ۱۶۹.
«والحشو من الکلام: الفضل الّذی لایعتمد علیه وکذلک هومن النّاس». «لسان‌العرب»، ج ۱۴، ص ۱۸۰.
برخی از بلغا، حشو را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:
۱ ـ حشو قبیح. ۲ ـ حشو متوسط. ۳ ـ حشو ملیح و نمکین.

۳ ـ این شعر از ابوالطیّب، احمدبن الحسین معروف به «متنبی» است. وی در سال ۹۱۵ میلادی و ۳۰۳ هجری در کوفه، پایگاه تشیّع چشم به دنیا گشود؛ و در سال ۹۶۵ میلادی و ۳۵۴ هجری بعد از بازگشت از ایران در راه بغداد کشته شد. برای تحقیق بیشتر نگاه کنید به: «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، نوشتهٔ حنّافاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی از ص ۴۷۴ ـ ۴۳۵، «اعلام زرکلی»، ج ۱، ص ۱۱۰. «راهنمای دانشوران» ج ۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۲. «تاریخ ادبیّات ←

مصنّف، پرهیز کرد از حشوی که معنا را تباه می‌سازد، چون واژهٔ **«ندی»** در این شعر:

ولافضل فیها ای فی‌الدنیا للشّجاعة والنّدی

وصَبْرِالفتی لولالِقاءِ شَعُوبِ

یعنی: و ارزشی در دنیا برای شجاعت، بخشش و شکیبایی جوانمرد نیست بدون برخورد با مرگ.

شرح چند واژهٔ شعر

«ای فی‌الدّنیا» ضمیر **«فیها»** به **«دنیا»** بر می‌گردد.

«ندی»: بخشش.

«فتی»: تازه جوان، جوانمرد، مرد.[1]

«شَعوب»: هی عَلَمٌ للمنیّة صَرَفَها للضرورة».[2]

واژهٔ «**شَعوب**» ـ بفتح شین ـ بر وزن رسول علم شده برای مرگ؛ یعنی علم جنس است. این واژه، دو مانع از صرف دارد: یکی علمیّت و دیگری تأنیث. لیکن به جهت ضرورت شعری به کسرهٔ آخر آمده چه با تنوین و چه بدون تنوین قرائت شود.

«منیّة»: مرگ.

ضمیر «**صَرَفها**» به «**شعوب**» بر می‌گردد. و فاعل آن، شاعر است.

«وعدم الفضیلة علی تقدیر عدم الموت اِنّما یظهر فی‌الشّجاعة والصبر لتیقن الشجاع بعدم الهلاک وتیقن الصابر بزوال المکروه بخلاف الباذل ماله اذا تیقن بالخلود وعرف احتیاجه الی المال دائماً، فانَّ بذله حینئذٍ افضل ممّا اذا تیقن بالموت وتخلیف المال».

این عبارت، بیان حشو مفسد بودن واژهٔ **«ندی»** است. می‌گوید: برفرض که مرگ نباشد ارزش و برتری نداشتن شجاعت و شکیبایی آشکار است؛ چون شجاع یقیناً می‌داند مرگی در پیش نیست. و صابر می‌داند ناگواری پایان می‌یابد. برخلاف کسی که مالش را

ادوارد براون»، ج ۳، ص ۵۹۵. «وفیات‌الاعیان»، ج ۱، از ص ۱۲۴ ـ ۱۲۰. «روضات‌الجنات»، ج ۱، ص ۲۳۰ ـ ۲۲۱. و «ریحانة‌الادب»، ج ۵، از ص ۱۷۲ ـ ۱۶۹.

۱ ـ در قرآن شریف آمده: **«قالوا سَمِعْنا فتیً یَذْکُرُهم یُقال له ابراهیم»**. انبیاء/ ۶۰.

۲ ـ «قاموس اللغة»، چاپ سنگی، ص ۳۶.

می‌بخشد؛ چنین کسی اگر به جاودانه بودن، باور داشته باشد و نیاز پیوسته‌اش را به مال بداند بی‌تردید با چنین باوری بخشیدنش برتری دارد از هنگامی که به مردن و برجای گذاشتن مال، یقین دارد.

کوتاه سخن این که: شاعر، بر فرض نبودن مرگ، سه چیز را بی‌ارزش دانسته:

۱ ـ شجاعت. ۲ ـ بخشش. ۳ ـ شکیبایی.

افزودن بخشش، حشوی است که معنا را تباه می‌سازد؛ زیرا در هنگام جاودانه زیستن و نیاز پیوسته به مال داشتن، ارزش بخشش فزونتر است.

«الباذل ماله»: کسی که مالش را می‌بخشد.

«حینئذٍ» در هنگامی که یقین به جاودانه بودن دارد و نیاز پیوسته‌اش را به مال می‌داند.

«تخلیف»: به جای نهادن، وانهادن.

«وغایة اعتذاره ما ذکره الامام ابن جنّی وهو اَنَّ فی‌الخلود وتنقل الاحوال فیه من عسر اِلی یسر ومِنْ شدّة اِلی رخاء ما یسکّن النفوس ویسهّل البؤس فلایظهر لبذل المال کثیرفضل».

و نهایت توجیهی که نسبت به این حشو، گفته شده چیزی است که امام «ابن جنّی»[1] گفته: مسلماً در جاودانگی و دگرگونی حالات در آن از دشواری به آسانی و از تنگنا به آسایش، تسکین جانها و آسان شدن سختیهاست. از این رو بخشش مال، ارزش چندانی ندارد.

ضمیر **«اعتذاره»** به **«حشو»** بر می‌گردد؛ یعنی: نهایت توجیه، نسبت به این حشو، سخن امام، ابن جنّی است.

ضمیر **«فیه»** به **«خلود»** بر می‌گردد.

---

۱ ـ **«عثمان بن جنّی»**، مکنّی به **«ابوالفتح»** از پیشوایان ادب عربی است. وی از تبار رومیان و بردهٔ سلیمان بن فهد بوده. ابن جنّی، چهل سال نزد ابوعلی فارسی درس آموخته و سالها تعلیم سیّد رضی و مرتضی را به عهده گرفته. و در دربار سیف‌الدوله، پادشاه شیعی حلب نیز خدمت می‌کرده. همهٔ قرائن، نمودار روشن تشیّع ابن‌جنّی است. و کاوشگران ژرف بین، شیعی بودن او را انکار ناپذیر دانسته‌اند.

نگاه کنید به: «روضات‌الجنّات»، ج ۵، از ص ۱۸۰ ـ ۱۷۶. «الذریعه» ج ۴، ص ۱۹۷. و ج ۱۹ ص ۵۷. و ج ۲۰، ص ۱۴۳. «البدایة و النهایة»، ج ۱۱، ص ۳۳۷. «تأسیس الشیعه»، ص ۱۴۲. «الکنی‌والالقاب»، ج ۱، ص ۲۴۶. و «ریحانة‌الادب» ج ۷، ص ۴۵۰.

«رخاء»: آسایش.

«بؤس»: سختی، تنگنا، فشار.

«بذل»: بخشش.

«(و) عن الحشو (غیر المفسد) للمعنی».

مصنّف، با قید **«بفائدةٍ»** از حشو غیر مفسد، نیز پرهیز کرد.

(کقوله) مانند شعر زهیربن ابی سُلمی:[1]

واعلم علم الیوم والامس قبله ــــ ولکننی عن علم ما فیغدٍ عمی

یعنی: من از امروز و دیروز پیشین آگاهم، لیکن از آنچه فرداپیش می‌آید ناآگاهم.

«فلفظ قبله حشو غیر مفسد».

واژه **«قبله»** حشوی است که معنی را تباه نمی‌کند.

حشو، در ادبیات فارسی نمونه‌های فراوان دارد، مثل:

ساقیا باده ده که رنج خمار ــــ سر و فرق مرا بدرد آورد

در مصراع دوّم این شعر دو واژهٔ **«سر»** و **«فرق»** به یک معناست، و از قبیل حشو غیرمفسد است.

«وهذا بخلاف مایقال: ابصرته بعینی وسمعته بأذنی وکتبته بیدی فی‌مقام یفتقر الی التأکید».[2]

و این حشو بودن **«قبله»** مثل این جمله‌ها که در مقام تأکید آورده می‌شود نیست:

با چشمم دیدم.

---

۱ ـ **«زهیربن ابی سُلمیٰ»** از شعرای جاهلیّت و یکی از سُرایندگان معلّقات سبعه است. شعر وی پیراسته، استوار و آمیخته با پندهای اخلاقی است. زهیر، جدا از اوجهای اخلاقی، به پیرایش سروده‌هایش همّتی تام داشته. گفته‌اند: وی هر قصیده را چهار ماه تنظیم می‌کرد. چهار ماه می‌پیراست و چهارماه برهمگنانش می‌خواند.

نگاه کنید به: «شرح معلقاتِ سبعه»، نوشتهٔ زوزنی، ص ۷۲. و «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی، از ص ۱۷۱ ـ ۱۶۹. «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۴۵۲. و «الاغانی»، ج ۹، از ص ۱۴۸ ـ ۱۴۶.

۲ ـ **«اموات غیر احیاء»**. نحل / ۲۱.

«وتقولون بافواهکم». نور / ۱۵.

«ذلکم قولکم بافواهکم». احزاب / ۴.

شایسته بود به این آیات، مثل زده می‌شد.

باگوشم شنیدم.

با دستم نوشتم.

در این سه مثال، تأکید می‌شود که: دیدن، در خواب یا با قلب نبوده. و شنیدن، به معنی گمان قوی یا علم نیست؛ بلکه یافتن حسّی و تحقیقی است. و با دست نوشتن می‌رساند که: قائل، اقدام به کتابت کرده و فرمان به نوشتن نداده.

مساوات[۱]

«(المساواة) قَدَّمَها لانّها الاصل المقیس علیه».

مصنّف، مساوات را بر ایجاز و اطناب جلو انداخت؛ چون مساوات، اصلی است که برآن قیاس می‌شود، زیرا مساوات برابری لفظ با معناست. و در ایجاز و اطناب، لفظ و معنا نابرابر است. بدین شیوه که: در ایجاز، لفظ کمتر؛ و در اطناب، لفظ بیشتر است. و نابرابر بودن با برابر بودن قیاس می‌گردد.

ضمیر «**قدّمها**» و «**لانّها**» به «**مساوات**»، و ضمیر «**علیه**» به «**اصل**» باز می‌گردد.

(نحو ولایحیق المکرالسیّئ اِلاّباهله).

مانند این آیهٔ شریفه: «**ولایحیق المکرالسیّئ اِلاّباهله**».[۲]

یعنی: «نیرنگ ناشایست تباه نمی‌سازد مگر همان نیرنگ بازان را».

در این آیهٔ مبارکه، لفظ و معنی برابر است.

و مثل: «متکلم را تاکسی عیب نگیرد سخنش صلاح نپذیرد».[۳]

و «ده آدمی بر سفره‌ای بخورند و دو سگ بر مرداری با هم بسر نبرند».[۴]

و «خشم بیش از حدّ گرفتن وحشت آرد. و لطف بی‌وقت، هیبت ببرد».[۵]

---

۱ ـ برای تحقیق گسترده‌تر در بحث مساوات، نگاه کنید به: «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ۸۱۹، «جواهرالبلاغه»، ص ۲۴۳ و ۲۴۴. «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳ ص ۱۷۹ و ۱۸۰، «الطراز» ج ۳، ص ۳۲۲و۳۲۳. و «المعجم فی‌معائیر اشعار العجم»، ص ۲۷۹.

۲ ـ فاطر / ۴۳.

۳ ـ گلستان سعدی، باب هشتم.

۴ ـ گلستان سعدی، باب هشتم.

۵ ـ گلستان سعدی، باب هشتم.

(وقوله) و مانند شعر نابغهٔ ذبیانی:[1]

فــانّک کــاللیل الّـذی هـومدرکی وانْ خِلْتُ اَنَّ المنتأی عنک واسـع

یعنی: محققاً تو همچو شبی هستی که فرایم می‌گیرد، گرچه بپندارم که گریزگاهم از تو گسترده است.

«ای موضع البعد عنک ذوسعةٍ».

یعنی: جای فرار، گریزگاه و دیاری که دور از دسترس توست گسترده است.

شارح این جمله را در تفسیر **«اَنَّ المنتأی عنک واسع»** آورده.

«شبّهه فی حال سخطه وهو له باللیل».

شاعر، نعمان بن منذر را در هنگام خشم و ایجاد هراس، به شب تشبیه کرده؛ یعنی: چنگال غضب نعمان، همانند پردهٔ سیاه شب فراگیر است.

ضمیر فاعلی **«شبّهه»** به **«شاعر»**، و ضمیر مفعولی آن و همین گونه ضمیر **«سَخَطه»** و **«هَوله»** به **«نعمان بن منذر»**[2] برمی‌گردد.

این شعر، شاهد برای مساوات و برابری لفظ و معنی است.

«قیل: فی الآیة حذف المستثنی منه وفی البیت حذف جواب الشرط فیکون کل منهما ایجازاً لامساواة».

برخی گفته‌اند: در آیهٔ **«لایحیق المکرالسیّئ»** مستثنی منه حذف شده و در اصل، **«لایحیق المکرالسیّئ باحدٍ»**. بوده و در شعر نابغه، جواب شرط حذف شده و در اصل: **«وَانْ خِلْتُ اَنَّ المنتأی عنک واسعٌ فتدرکنی»** یا **«فانت مدرک لی فیه»** بوده.

بنابراین، آیه و شعر گذشته از قبیل ایجاز است نه مساوات.

«وفیه نظر؛ لانّ اعتبار هذا الحذف رعایةٌ لامرٍلفظی لایفتقر الیه فی تأدیة اصل المراد

---

۱ ـ **«نابغهٔ ذبیانی»**، از شاعران شهرت‌مندی است که در دربار **«نعمان بن منذر»** جایگاه ویژه داشت و پس از رشک وسعایت برخی از دستیاران منذر، به دربار غسانیان گریخت و به ستایش نشست نگاه کنید به: «ریحانةالادب»، ج ٦، ص ۸۷ و ۸۸، «تاریخ ادبیّات زبان عربی» نوشتهٔ حنّافاخوری، از ص ۱۱۱ ـ ۹۳، «تاریخ الآداب اللغة العربیّة»، ج ۱، ص ۱۱۵، «الاغانی»، ج ۱۱، از ص ۴۳ ـ ۵، «راهنمای دانشوران»، ج ۳، ص ۲۴۷، «البیان والتبیین»، ج ۲، ص ۱۰، و «الشعر و الشعراء»، ص ۷۰ و ۱۲٦.

۲ ـ **«نعمان بن منذر»**، از شاهان غسانی است. وی حدود سه قرن قبل از هجرت از جهان رخت بربسته. نگاه کنید به: «الاعلام زرکلی»، ج ۹، ص ٦، «تاریخ پادشاهان و پیامبران»، ص ۱۲۳ ـ ۱۲۱، «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی، از ص ۷۲ ـ ٦۸. و «تاریخ یعقوبی» ج ۱، ص ۲۱۵.

حتی لوصرح به لکان اطناباً بل تطویلاً وبالجملة لانسلّم اَنّ لفظ الآیة والبیت ناقص عن‌اصل المراد».

و در این که شعر و آیه از قبیل ایجاز باشد، نظر هست؛ زیرا اعتبار حذف مستثنی‌منه وجواب شرط برای رعایت قانون نحوی و لفظی است و در ادای اصل مراد، بدان نیازی نیست. حتی اگر به آن تصریح می‌شد سخن در روند اطناب بلکه تطویل بود.[1]

کوتاه سخن این که: ما نمی‌پذیریم لفظ آیه و شعر کمتر از اصل مراد باشد.

الایجاز

(والایجاز ضربان ایجاز القصر وهو مالیس بحذف).

ایجاز، دو گونه است:

۱ ـ ایجاز قصر، که سخن، بدون حذف آمده.

۲ ـ ایجاز حذف، که کوتاهی کلام، پدیدهٔ حذف است.

پژوهشی در آیهٔ «ولکم فی‌القصاص ...»

(نحو قوله تعالی ولکم فی‌القصاص حیاةٌ فانَّ معناه کثیر ولفظه یسیرٌ)

ایجاز قصر، مثل: «**ولکم فی‌القصاص حیاةٌ**».[2] یعنی: «برای شما در قصاص، زیستنی است».

محققاً لفظ این آیه اندک و معنی آن بسیار است.[3]

«وذلک لانّ معناه اَنّ الانسان اذا علم اَنّه متی قَتَلَ قُتِلَ کان ذلک داعیاً له اِلی اَن لایقدم علی القتل فارتفع بالقتل الّذی هوالقصاص کثیرٌ مِنْ قتل النّاس بعضهم لبعض وکان بارتفاع القتل حیاةٌ لهم».

---

۱ ـ به قول دسوقی باید مراد از تطویل، مطلق افزونی بدون فایده باشد وگرنه اصطلاحاً زایدهٔ در آیهٔ شریفه و شعر، چون مشخص است، حشو نامیده می‌شود.

۲ ـ بقره / ۱۷۹.

۳ ـ برای کنکاش بیشتر در بارهٔ این آیهٔ شریفه، رجوع کنید به: «الاتقان فی‌علوم‌القرآن»، ج ۳، از ص ۱۸۸ ـ ۱۸۵. «الطراز»، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸. «جواهر البلاغه»، ص ۲۳۳. «الفوائد»، نوشتهٔ ابن قَیّم‌الجوزیّه، ص ۶۹، «انوارالربیّع»، چاپ‌سنگی، ص ۷۹۱. و «مفتاح‌العلوم» ص ۱۲۰.

و کثرت معنا و قلت لفظ، در آیهٔ شریفه از این روست که آیهٔ مبارکه بیان می‌کند: محققاً انسان زمانی که بداند اگر کسی را کشت خودش نیز کشته می‌شود اقدام به کشتن نمی‌کند آنگاه با وجود قصاص، بسیاری از کشتارها مرتفع می‌گردد و حیات تجلّی می‌کند و شکل می‌گیرد.

«**کان ذلک داعیاً له**»: این دانستن، انگیزه می‌شود تا او اقدام نکند.

«(ولاحذف فیه) ای لیس فیه حذف شیء ممّا یؤدی به اصل المراد واعتبار الفعل الّذی یتعلق به الظرف رعایة لامرلفظی حتّی لو ذکر کان تطویلاً».

و در این سخن، از واژه‌هایی که اصل مراد را می‌فهماند چیزی حذف نشده. و اعتبار فعل مقدّر، برای «**فی‌القصاص**»، انگیزهٔ نحوی دارد و در ادای اصل مراد، نیازی به آن نیست؛ حتّی اگر ذکر گردد سخن به تطویل می‌کشد.

البته در اینجا نیز باید بگوییم: مراد از تطویل، مطلق زایده است وگرنه اصطلاحاً زایدهٔ در اینجا چون مشخص است «**حشو**» نامیده می‌شود.

«(وفضله) ای رجحان قوله ولکم فی‌القصاص حیاةٌ (علی ماکان عندهم اوجز کلام فی‌هذا المعنی وهو) قولهم (القتل انفی للقتل بقلّة حروف مایناظره)».

و امتیاز «**ولکم فی‌القصاص حیاةٌ**» برکوتاهترین جمله‌ای که پیش عرب این معنی را می‌رساند ـ یعنی بر «**القتل انفی للقتل**» ـ به این است که: قسمتی از «**ولکم فی‌القصاص حیاةٌ**» که مشابه «**القتل انفی للقتل**» است حروف کمتری دارد. خلاصه: فقط قسمت «**فی‌القصاص حیاةٌ**» مشابه «**القتل انفی للقتل**» است بدون «**لکم**» و این قسمت آیهٔ شریفه حروفش از «**القتل انفی للقتل**» کمتر است.

مراد از «**ما**» در «**ماینا‌ظره**» قسمت «**فی‌القصاص حیاةٌ**» در آیهٔ شریفه است و ضمیر «**یناظره**» به «**القتل انفی للقتل**» بر می‌گردد.

«ای اللفظ الّذی یناظر قولهم القتل انفی للقتل (منه) ای مِنْ قوله تعالی ولکم فی‌القصاص حیاةٌ لانّ قوله ولکم زائدٌ علی معنی قولهم القتل انفی للقتل».

یعنی: واژه‌هایی از آیهٔ «**ولکم فی‌القصاص حیاةٌ**» که مشابهت با «**القتل انفی‌للقتل**» دارد؛ زیرا بی‌شک «**ولکم**» زاید بر «**القتل انفی للقتل**» است.

«**بقلة حروف مایُناظِره منه**» یعنی: به کمتر بودن حروف آنچه از آیه مشابه «**القتل**

انفی للقتل» است نسبت به حروف **«القتل انفی للقتل»**.

«ای اللفظ الّذی» تفسیر **«ما»** ی موصوله در **«مایناظره»** است.

کوتاه سخن اینکه: تنها قسمتی که برابر **«القتل انفی للقتل»** است **«فی‌القصاص حیاة»** می‌باشد و **«ولکم»** زاید بر آن است.

«فحروف «فی‌القصاص حیاةٌ» مع التنوین احد عشر وحروف «القتل انفی للقتل» اربعةعشر؛ اعنی الحروف الملفوظة اذبالعبارة یتعلق الایجاز لابالکتابة».

بنابراین، حروف **«فی‌القصاص حیاةٌ»** با تنوین یازده تاست، و حروف **«القتل انفی للقتل»** چهارده تا. مقصود از حروف، حرفهایی است که تلفظ می‌گردد؛ زیرا معیار ایجاز، حروفی است که برزبان می‌گذرد نه حروفی که نگاشته می‌شود.[1] بنابراین، یاء در «فی» و همزهٔ «القصاص» را به حساب نمی‌آوریم.

«(والنّص) ای وبالنّص (علی المطلوب) یعنی الحیاة».

امتیاز دیگر آیهٔ شریفه برآن جمله به این است که: مطلوب و مقصود، یعنی: حیات، در آیه صریحاً ذکر شده ولی در آن جمله، نفی قتل، استلزاماً دلالت برحیات می‌کند و صریح واژهٔ حیات در سخن نیامده.

«(ومایفیده تنکیر حیاة من التعظیم لمنعه) ای منع القصاص ایّاهم (عمّاکانوا علیه من‌قتل جماعة بواحد) فحصل لهم فی‌هذا الجنس من‌الحکم اعنی القصاص حیاةٌ عظیمة».

امتیاز دیگر آیه این است که: نکره بودن **«حیاة»**، عظمت آن را نشان می‌دهد. یعنی: حیات عظیمی در قصاص هست؛ چون رسم پیشین عرب، چنین بود که گاه گروهی را به جهت کشته شدن یک نفر می‌کشتند، و قصاص، آنان را از این کشتارهای گروهی بازداشت. بنابراین، در جنس حکم قصاص، زیستنی عظیم پدید آمد.

«(او) من (النّوعیة ای) ولکم فی‌القصاص نوع مِنَ الحیاة وهی الحیاة (الحاصلة للمقتول) ای الّذی یقصد قتله (والقاتل) ای الّذی یَقْصِد القتل (بالارتداع)[2] عن القتل

---

۱ ـ **«ابن قیّم جوزیّه»**، در کتاب **«الفوائد المشوق اِلی علوم القرآن وعلم البیان»**، ص ۶۹، تعداد حروف آیهٔ **«فی‌القصاص حیاةٌ»** را ۱۲ حرف دانسته است، و حروف مکتوبه را لحاظ کرده. و «یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی»، حروف آیه را ده حرف دانسته. «الطراز»، ج ۳، ص ۳۱۷. وی نوشته: **«فانّ حروفه عشرة و ماقالوه اربعة عشر حرفاً»**. وی تنوین را به شمار نیاورده.

۲ ـ **«ارتداع»**: «... و از کاری باز ایستادن و ...». «منتخب‌اللغات»، ص ۴۰.

لمکان العلم بالاقتصاص».

«النوعیّة» عطف برتعظیم است؛ یعنی از نکره بودن حیات، هم می‌شود تعظیم را برداشت کرد و هم نوعیّت را. بدین شکل که: در قصاص، نوعی از حیات هست و آن، استمرار زندگی کسی است که بنا بوده کشته شود و استمرار زیستن شخصی که باید قصاص شود. و این افادهٔ نوعیت در آن جمله نیست همانگونه که افادهٔ تعظیم نبود.

«بالارتداع» متعلق به **«الحاصله»** است؛ یعنی: استمرار حیات، حاصل می‌شود به سبب بازدارندگی حکم قصاص از قتل. چون شخص، می‌داند اگر بکشد کشته می‌شود.

«(واطّراده) ای ویکون قوله «ولکم فی‌القصاص حیاةٌ» مطرداً؛ اذ الاقتصاص مطلقاً سبب للحیاة بخلاف القتل فانّه قدیکون انفی للقتل کالّذی علی وجه القصاص. وقدیکون ادعی له کالقتل ظلماً».

امتیاز دیگر **«فی‌القصاص حیاةٌ»** جامعیّت آن است؛ زیرا همهٔ موارد قصاص، حیات‌آور است. لیکن قتل، گاهی قتل‌زُدا است چون کشتنی که برای قصاص باشد و گاه انگیزهٔ کشتار می‌گردد مانند: ظالمانه کشتن.

«اطّراد»: به معنی جامعیت و فراگیری است.[1]

«(وخلوّه عن التکرار) بخلاف قولهم فانّه یشتمل علی تکرار القتل ولایخفی اَنّ الخالی عن التکرار افضل من المشتمل علیه واِنْ لم یکن مخلّاً بالفصاحة».

و آیهٔ شریفه، از تکرار خالی است به خلاف **«القتل انفی للقتل»** که واژهٔ **«قتل»** در آن تکرار شده. و روشن است: سخن بدون تکرار، برتر از سخن حاوی تکرار است، گرچه آن تکرار، به فصاحت آسیب نرساند.

«(واستغنائه عن تقدیر محذوف) بخلاف قولهم فانّ تقدیره القتل انفی للقتل من ترکه».

و آیهٔ شریفه نیاز به تقدیر محذوف ندارد برخلاف آن سخن که تقدیرش چنین است: **«القتل انفی للقتل مِنْ ترکه»**.[2] در این عبارت، **«من ترکه»** که متعلق به افعل تفضیل است حذف شده.

---

۱ ـ البته این معنی اصطلاحی **«اطراد»** است وگرنه در لغت، معانی ویژه‌ای دارد. نگاه کنید به: «منتخب‌اللغات»، ص ۲۰.

۲ ـ این نکته قابل توجّه است که: ترک قتل، نافی قتل نیست که خود قتل انفی باشد. پس باید تقدیر بگیریم: **«القتل انفی للقتل من کلّ مانعٍ وزاجرٍ».**

«(والمطابقة) ای وباشتماله علی صنعة المطابقة وهی الجمع بین معنیین متقابلین فی الجملة کالقصاص والحیاة».

و آیهٔ شریفه، از صنعت ادبی مطابقه، یعنی: جمع بین دو معنی متقابل فی‌الجمله برخوردار است و این صنعت، در آن سخن نیست.

«معنیین متقابلین فی‌الجمله» یعنی: در آیهٔ شریفه دو معنی که فی‌الجمله با هم متقابل است، جمع شده. بدین سبب، تعبیر به **«فی‌الجمله»** شده که: **«قصاص»** انگیزهٔ مرگ می‌شود، آنگاه مرگ، با حیات متقابل است.[1]

گفتنی است: سیوطی، بیست امتیاز بر آیهٔ شریفه نسبت به **«القتل انفی للقتل»** برشمرده.[2] من توجّه شما را به برخی از آنچه در این کتاب نیامده جلب می‌کنم:

الف: در آیهٔ شریفهٔ **«فی‌القصاص»**، **«فی»** در کنار قصاص، ظرفیّت را می‌رساند؛ بدینگونه که: قصاص، ظرف و زایشگاه «زیستن» قرار داده شده و در ظرفیّت مرگ، برای زیستن، توان تعبیری پویا و زیبایی نهفته است.

ب: در جملهٔ **«القتل انفی للقتل»** یک حرکت و سکون پی در پی تکرار می‌شود؛ زبان در ادای سخنی که پی در پی حرکت و سکون دارد به اسبی می‌ماند که یک گام برمی‌دارد و در جا می‌زند سپس یک گام دیگر و یک ایست دیگر را به هم می‌پیوندد به گونه‌ای که معلوم نیست اسب رهاست یا در بند. لیکن آیهٔ شریفه، این گونه نیست.

ج: جملهٔ **«القتل...»** ظاهراً متناقض می‌نماید؛ بدینگونه که: کشتار، نفی کنندهٔ کشتار است و چیزی نفی کنندهٔ خویش نیست.

د: حرف قاف، سخت آواست و در گویش آن شدّت هست.

و در جملهٔ **«القتل...»** این حرف، تکرار شده لیکن در آیهٔ شریفه خیر.

ر: در آیهٔ شریفه سه حرف «صاد»، «حاء» و «ت» آهنگ و موسیقی شیوایی دارد برخلاف آهنگ ناهنجار تکرار «قاف» و «تا» در جملهٔ **«القتل...»**.

---

۱ ـ برای پژوهش در **«صنعت مطابقه یا طباق»**، نگاه کنید به: انوار الربیع»، چاپ سنگی، ص ۱۴۱. «الطراز»، ج ۳، ص ۳۵٦. «مفتاح العلوم»، ص ۱۷۹. «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، ص ۳۲۵. «ترجمان‌البلاغه» ص ۲۷. «دررالادب»، ص ۱۷٦. «صناعات ادبی»، ج ۲، ص ۲۷۳. «هنجار گفتار»، ص ۲۲۴. «جواهر البلاغه»، ص ۳۸۱. «حدائق السحر»، ص ۲۴ و ۲۵.

۲ ـ «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، از ص ۱۸۸ ـ ۱۸۵.

س: واژهٔ «قصاص»، پی‌گیری، مساوات و برابری کیفر با بزه و جرم را می‌نمایاند و نشان‌دهندهٔ عدالت است برخلاف آن جمله.

ش: مفهوم **«فی‌القصاص حیاةٌ»** از آغاز روشن و واضح است که: در کیفر عدالتخواهانه، حیات هست. لیکن جملهٔ **«القتل انفی للقتل»** هنگامی مفهومش واضح می‌شود که ما مفهوم **«فی‌القصاص حیاة»** را فهمیده باشیم.

ط: واژهٔ **«انفی»** در آن جمله، افعل التفضیل است و افعل التفضیل غالباً از فعل لازم گرفته می‌شود و اینجا از فعل متعدی گرفته شده است.

ک: قصاص شامل قصاص عضوی هم می‌شود ولی آن جمله خیر.

موارد دیگری نیز گفته شده من به همینها بسنده می‌کنم.[1]

اکنون به نمونه‌های دیگری از ایجازهای اعجاز آمیز قرآن بنگرید:

«سید علی خان» در **«انوار الرّبیع»** مثل زده به: **«اِنّ‌اللّه یَأمُرُ بالعدل والاحسان وایتاءِ ذی القربی ویَنْهیٰ عن الفحشآءِ والمنکر والبَغْی یَعِظُکم لعلّکم تذکّرون»**.[2]

این آیهٔ شریفه، حاوی اصول برین زیستن است.

و به **«خذ العفو وامر بالعرف وأعرض عن الجاهلین»**.[3]

این آیه نیز فراگیرندهٔ مکارم اخلاقی است.

و به سورهٔ «اخلاص» **(قل هواللّه احد)** که پاسخی است به چهل فرقه.

و **«بهاءالدّین بن شداد»** یک کتاب در این باره نگاشته.[4]

«(وایجاز الحذف) عطفٌ علی قوله «ایجاز القِصَرِ».

---

۱ - برای بررسی تمام این امتیازها می‌توانید نگاه کنید به: «پژوهشی در شیوه‌های اعجاز قرآن» نوشتهٔ نگارنده، از ص ۵۷ - ۵۵.

۲ - نحل / ۹۰.

۳ - اعراف / ۱۹۹.

۴ - «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ۷۹۱. و «الطراز»، ج ۲، ص ۱۲۷. و «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، از ص ۲۱۶ - ۱۸۱.

برای تصویر ایجاز اعجازآمیز در قرآن، کافی است به آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ بقره بیندیشیم؛ این آیه، با **«واتَّبَعُوا ماتَتْلُوا الشّیاطین»** آغاز می‌شود.

«علامهٔ طباطبایی» در تفسیر آن فرموده‌اند: «احتمالات و نظریه‌ها در این آیه به یک میلیون و دویست و شصت هزار می‌رسد». «المیزان»، ج ۱، ص ۲۳۴. و «پژوهشی در شیوه‌های اعجاز قرآن»، ص ۵۰.

«ایجاز الحذف» بر «ایجاز القِصَر» عطف شده.[1]
یعنی نوع دوّم از ایجاز، ایجاز حذف است.

شیوه‌های گوناگون ایجاز در حذف

«(والمحذوف اِمّا جزءِ جملة) عمدةً کان او فضلة (مضاف) بدل من جزء جملة (نحو واسأل القرية) ای اهل القرية».

و آنچه حذف شده گاه جزو عمده یا فضله جمله است (و گاه خود جمله) آنجا که محذوف، جزو جمله و مضاف باشد مانند: **«واسأل القـرية»**[2] در این آیهٔ شریفه، کلمهٔ «**اهل**» حذف شده که مضاف به قریه و مفعول «**اسأل**» است.

(او موصوف، نحو)

یا آن جزء جملهٔ محذوف، موصوف است. مانند:

(اَنا ابنُ جلا وطلّاع الثنایا) متی اضع العمامة تعرفونی[3]

یعنی: من، پسر مرد شهرتمندم و پسر برآیندهٔ گردنه‌ها هنگامی که عمامه (کلاه خود) می‌نهم مرا می‌شناسید.

شرح واژه‌های شعر

«**جلا**» ممکن است اسم باشد[4] و ممکن است فعل لازم باشد به معنی «**انکشف امره**»؛ یعنی: کسی که کارش آشکار شده و موقعیتش معروف است.

و ممکن است فعل متعدی باشد به معنی «**کَشَفَ الامور**»؛ یعنی: مردی که کارها را روشن ساخته.

---

۱ - «قِصَر» بروزن «عِنَب» ضبط شده و از این رو به «قصر» نامگذاری شده، که معنی برالفاظ مذکوره منحصر است و نیاز به حذف و تقدیر ندارد.

۲ - یوسف / ۸۲.

۳ - این شعر از «**سُحَیم بن وُثیل ریّاحی**» از شعرای مخضرم است. واژهٔ «**سُحیم**» و «**وثیل**» هر دو به گونهٔ مصغّر است. «سُحیم» چهل سال در جاهلیت و شصت سال در اسلام زیسته و به سال پنجاه هجری زندگی را بدرود گفته. اشعارش درونمایه‌ای تفاخر آمیز دارد. نگاه کنید به: «الوشاح»، ج ۲، از ص ۷۹ - ۷٦. و «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۴۷۰.

۴ - اگر «**جلا**»، اسم علم باشد دیگر حذفی در کار نیست و شعر، از بحث خارج می‌گردد.

«طلاّع»: بسیار بالا رونده، بسیار طلوع کننده.

«الثنایا»: جمع ثنیّه است و ثنیه به معنی گردنه می‌آید.

«الثنیه، العقبة وفلان طلاّع الثنایا ای رَکابٌ لِصعاب الامور».

«ثنیه» گردنه است و این که می‌گویند: **«فلانی طلاّع الثنایا»** است یعنی: به کارهای سخت دست می‌زند یا از عهدهٔ کارهای دشوار بر می‌آید.

«متی اضع العمامة» یعنی: هنگامی که عِمامه برسر می‌نهم مرا می‌شناسید. مقصود، از «عمامه» در اینجا سرپوش جنگی است؛ یعنی: آنگاه شجاعتم را می‌یابید.

«وقوله «جلا» جملة وَقَعَت صفة لمحذوف (ای) انا ابن (رجلٍ جلا) ای انکشف امره اوکشف الامور وقیل: «جلا» ههنا عَلَمٌ، وحذف التنوین باعتبار اَنّه منقول عن الجملة، اعنی الفعل مع الضمیر لا عن الفعل وحده».

«جلا»، در شعر شاعر، جمله‌ای است که صفت برای موصوف محذوف واقع شده و **«انا ابن رجلٍ جلا»** بوده. یعنی: منم پسر مردی که کارش آشکار است، یا کارها را آشکار می‌سازد.

و برخی گفته‌اند: جلا، در اینجا علم است و چون منقول از جمله یعنی فعل و ضمیر بوده و منقول از فعل تنها نیست بدون تنوین آمده.

توضیح: اگر **«جلا»** را با فاعلش، یعنی ضمیر مستتر آن، علم منقول بگیریم آنگاه جملهٔ محکیه، غیر منصرف می‌شود.[1] لیکن اگر بدون فاعل، لحاظ کردیم، آنگاه مفرد می‌شود. و چون وزن «جلا» وزن خاص فعل نیست و حروف زایده نیز در آغازش نیامده تنها یک سبب از اسباب منع صرف را بیشتر ندارد و منصرف می‌گردد.

«(او صفة نحو «وکان وراء هم ملک یأخذ کل سفینة غصبا» ای) کل سفینةٍ (صحیحة اونحوها) کسلیمةٍ او غیر معیبةٍ (بدلیل ما قبله) وهو قوله: «فَاَرَدت اَنْ اَعیبها» لدلالته علی اَنّ المَلک کان لا یأخذ المعیبة».

یا آن جزءِ جملهٔ محذوف، صفت است. مثل: **«وکان وراء هم ملک یأخذ کلّ سفینةٍ غَصْباً»**[2] یعنی: «و در پیش آنان شاهی بود که کشتیها را غصب می‌کرد».

---

۱ ـ جملهٔ محکیه مانند: **«تأبَّطَ شراً»**.

۲ ـ کهف / ۷۹. قابل تذکر است که: وراء، در این آیهٔ شریفه به معنی پیش است نه پس. نگاه کنید به: «مفردات ←

در این آیهٔ شریفه، کلمهٔ «صحیحه» یا «سلیمه» یا «غیر معیبه» یا «صالحه»، صفت سفینه بوده و حذف شده؛ به دلیل **«فاردت اَنْ اعیبها»** یعنی: حضرت خضر به موسی ـ علیه‌السّلام ـ گفت: آن کشتی بیچارگانی بود که در دریا کار می‌کردند و من خواستم تا آن را ناقص کنم.

از این کلام، بر می‌آید که: پادشاه تنها کشتیهای سالم را غصب می‌کرده. و به همین دلیل، حضرت خضر کشتی آن بینوایان را سوراخ کرده وگرنه دلیلی نداشت که حضرت خضر کشتی را سوراخ کند.

«(او شرط کمامرّ) فی آخر باب الانشاء».

یا آن جزء جمله، شرط است همانگونه که در پایان باب انشا گذشت. آنجا گفته شد: در جواب تمنی، استفهام، امر و نهی، شرط در تقدیر گرفته می‌شود.[1]

«(او جواب شرط) وحذفه یکون (اِمّا لمجرّد الاختصار نحو «واذا قیل لهم اتقوا مابین ایدیکم وماخلفکم لعلکم ترحمون») فهذا شرط حذف جوابه (ای اَعْرضوا؛ بدلیل مابعده) وهوقوله تعالی «وما تأتیهم مِنْ آیةٍ مِنْ آیات ربّهم اِلاّکانوا عنها مُعْرضین».

و یا محذوف، جواب شرط است، آنگاه آن جواب یا برای اختصار، حذف شده چون:

«واذا قیل لَهُمُ اتّقوا مابَیْنَ اَیْدیکُمْ وَما خَلْفَکُمْ لَعَلَّکُمْ تُرحَمُون».[2]

یعنی: «هنگامی که به آنان گفته می‌شد: از آنچه در فرا رو دارید و از آنچه در پشت‌سرتان خواهد آمد، پروا کنید شاید مورد رحمت خداوند قرار گیرید».

در این آیه، جواب شرط که به دلیل آیهٔ بعدی **«اعرضوا»** بوده برای اختصار، حذف شده.

در آیهٔ بعدی که نشان‌دهندهٔ محذوف است، چنین آمده:

«وَما تأتیهم مِنْ آیةٍ مِنْ آیاتِ رَبِّهِمْ اِلاّکانوا عنها مُعْرِضین».

یعنی: «هیچ آیه‌ای برآنان نیامد مگر این که از آن آیات روی برتافتند».

راغب»، ص ۵۲۰. و «قاموس قرآن»، ج ۷، ص ۲۰۴.

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۹۸. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۲۲. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۱۶.

۲ ـ یس / ۴۵.

«(او للدلالة علی اَنّه) ای جواب الشرط (شیء لایحیط به الوصف او لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن، مثالهما «ولو تری اِذ وقفوا علی النّار») فحذف جواب الشرط للدلالة علی اَنّه لایحیط به الوصف، او لتذهب نفس السامع کل مذهب ممکن».

یا جواب شرط ، حذف می‌گردد تا نشان‌دهد: جواب شرط ، چیزی است که هیچ وصفی آن را فرا نمی‌گیرد (وصف ناپذیر است). و یا حذف می‌شود تا شنونده، به هر راه ممکن پی‌ببرد و چیزهای فراوان بر ذهنش خطور کند و به احتمالات گوناگون نسبت به جواب شرط بیندیشد. نمونهٔ حذف برای این دو مسأله، **«ولو تری اِذ وقفوا علی النّار»**[1] است؛ که جواب شرط ، حذف شده. یا برای این که وصف ناپذیری جواب آن، نشان داده شود. یا برای این که شنونده به احتمالات گوناگونی راه بیابد. و موارد گوناگونی را احتمال دهد.

«(او غیر ذلک) المذکور کالمسندالیه والمسند والمفعول کمامرّ فی‌الابواب السابقة».

یا محذوف، چیزهایی که ذکر شد، چون: مضاف، موصوف، صفت، شرط و جواب آن نیست، بلکه مسندالیه یا مسند یا مفعول است؛ همانگونه که دربابهای پیشین سخن از آنها رفت.[2]

«وکالمعطوف مع حرف العطف (نحو «لا یستوی منکم مَنْ انفق مِنْ قبل الفتح وقاتل» ای ومَنْ انفق من بعده وقاتل بدلیل ما بعده) یعنی قوله تعالی «أولئک اعظم دَرَجَةً من الّذین اَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وقاتَلَوا».

و مانند جایی که معطوف، با حرف عطف حذف گردد؛ چون: **«لا یستوی منکم مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قبل الفتح وقاتل»**[3] که بعد از آن **«وَمَنْ انفق مِنْ بعده وقاتل»** حذف شده به دلیل این که پس از آن آمده: **«اولئک اعظم درجةً من الذین انفقوا مِنْ بعد وقاتلوا».**

از این سخن بر می‌آید: خداوند ـ متعال ـ برتری و موقعیّت عظیم‌تر کسانی که پیش از فتح، انفاق و جهاد کرده‌اند را نسبت به کسانی که بعد از فتح انفاق و جهاد کرده‌اند، بیان

---

۱ ـ انعام / ۲۷.

۲ ـ برای نگرش بیشتر به مباحث حذف، نگاه کنید به: «مغنی» باب پنجم، «الفوائد المشوق اِلی علوم القرآن و علم البیان»، از ص ۸۲ ـ ۷۴. «الطراز»، ج ۳، ص ۳۱۷ و ۳۱۸. و ج ۲، ص ۸۸، ۹۳، ۱۰۰ و ۱۱۹، «الاتقان فی‌علوم القرآن»، ج ۳، از ص ۲۱۳ ـ ۱۹۰. و «مفتاح العلوم»، ص ۱۲۱.

۳ ـ حدید / ۱۰.

می‌کند و یک سوی قضیه در کلام آمده و طرف دیگر نیامده است.

«(واِمّا جملة) عطفٌ علی «اِمّا جزء جملةٍ» فان قلت ماذا اراد بالجملة ههنا حیث لم یعد الشرط والجزاء جملة. قلت: اراد الکلام المستقل الّذی لایکون جزءاً مِنْ کلامٍ آخر».

و یا محذوف، جمله است. **«اِمّا جملة»** بر **«اِمّا جزء جملةٍ»** عطف شده.

سؤال:

در اینجا مصنّف از جمله، چه چیزی را اراده کرده که شرط و جزا را جزو آن نشمرده و قبلاً در جزو جمله آورده؟

پاسخ:

مراد مصنّف، از جمله در اینجا کلام مستقلی بوده که جزو کلام دیگری نباشد.

«(مسببةٌ عن) سبب (مذکور، نحو «لِیُحقَ الحقَ وَیُبْطِلَ الباطل») فهذا سبب مذکور حذف مُسَبَّبُهُ (ای فَعَلَ ما فَعَل)».

و آن جملهٔ محذوف، پدیدهٔ چیزی است که ذکر شده و آنچه ذکر شده انگیزه است.

مانند: **«لِیُحقَ الحَقَ ویُبْطِلَ الباطل».**[1]

این عبارت، انگیزه است و پدیدهٔ آن که **«فَعَلَ ما فَعَل»** بوده، حذف شده. یعنی: خداوند ـ متعال ـ برای این که حق را پایدار سازد و باطل را براندازد، کرد آنچه را که کرد. (فعل ما فَعَل).

لام **«لیحق»** لام علت است و می‌فهماند که این **«لِیُحق الحقَ ...»** انگیزه است و معلول نیز می‌خواهد.

«فَعَلَ ما فَعَل» کنایه است از کارهایی که خداوند ـ متعال ـ، برای پایداری حق و تباهی کفر، کرده.

«(او سَبَبٌ لمذکور، نحو) قوله تعالی «فقلنا اضرب بعصاک الحجر (فانفجرت» اِنْ قدر فضربه بها) فیکون قوله «فضربه بها) جملةٌ محذوفةٌ هی سبب لقوله «فانفجرت».

---

۱ ـ انفال / ۸.

یا جملهٔ محذوف، انگیزهٔ چیزی است که ذکر شده مانند: **«فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت».**[۱]

یعنی: «به موسی ـ علی نبیّنا و آله و علیه‌السّلام ـ گفتیم: با عصایت بر سنگ بکوب پس از آن، سنگ، شکافته شد».

در اینجا اگر **«فضَرَبه بها»**[۲] در تقدیر بگیریم این جملهٔ محذوف، انگیزهٔ **«فانفجرت»** است که ذکر شده یعنی: کوبید آنگاه سنگ شکافته شد.

«(ویجوز اَنْ یقدر «فان ضربت بها فقد انفجرت») فیکون المحذوف جزءِ جملةٍ هوالشرط. ومثل هذه الفاء تسمی فاءِ فصیحة. قیل: علی‌التقدیر الاوّل. وقیل: علی‌التقدیر الثانی. وقیل: علی التقدیرین».

و می‌توان گفت: تقدیر چنین است: **«فَاِنْ ضربتَ بها فَقَدْ انفجرت».**

آنگاه بنابراین تقدیر، محذوف فعل شرط و جزءِ جمله است. و این گونه فاءها که دلالت بر ترتیب دارد را فاء فصیحه می‌نامند. برخی گفته‌اند: بنابر تقدیر نخست که محذوف، جملهٔ معطوف علیه باشد این فاء فصیحه است.

و برخی گفته‌اند: بنابر تقدیر دوّم که محذوف، فعل شرط باشد این فاء فصیحه است.[۳]

و بعضی گفته‌اند: بنابر هر دو تقدیر، فاء فصیحه است.

«هوالشّرط»: آن جزء جمله، فعل شرط است.

«علی التقدیر الاوّل»: فرضی که یک جملهٔ کامل غیر شرط در تقدیر می‌گرفتیم مثلاً در اینجا می‌گفتیم: **«فضَربه بها»** در تقدیر است.

«علی التقدیر الثانی»: بنابر فرضی که فعل شرط را در تقدیر می‌گرفتیم.

«علی التقدیرین»: چه مقدر، جملهٔ کامل باشد و چه فعل شرط.

«(او غیرهما) ای غیرالمسبب والسبب (نحو «فنعم الماهدون» علی مامرّ) فی‌بحث الاستئناف من اَنّه علی حذف المبتداء والخبر علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف».

---

۱ ـ بقره / ۶۰.

۲ ـ ضمیر **«فضربه»** به **«حجر»** و ضمیر **«بها»** به **«عصا»** بر می‌گردد. **«عصا»** مؤنث است.

۳ ـ به این فاء، فصیحه می‌گویند چون نشانهٔ فصاحت کسی است که آن را به کار می‌برد و یا به این جهت که بیانگر محذوف است.

گاه جملهٔ محذوف، سبب یا مسبب نیست مانند: **«فنعم الماهدون»**.[۱]

بنابر آنچه در بحث استیناف گذشت[۲] براساس قول کسی که مخصوص را خبر مبتدای محذوف می‌داند در آن مبتدا و خبر حذف شده و در اصل **«فنعم الماهدون هم نحن»** بوده و جملهٔ **«هم نحن»** که نه سبب است و نه مسبب، حذف گردیده. بی‌تردید اگر مخصوص را مبتدا قرار دهیم و جملهٔ پیش از آن را خبر، آنگاه دیگر از بحث ما خارج می‌گردد.

«فنعم الماهدون» یعنی: «چه خوبند فرش گستران».

«(واِمّا اکثر) عطفٌ علی «اِمّا جملة» ای اکثر (من جملةٍ) واحدةٍ (نحو «اَنَا اُنَبِئُكُمْ بتأویله فأرسلون، یوسف» ای) فأرسِلون (اِلی یوسف لاستَعْبِرَه الرؤیا فـفَعَلوا فـأتاه فقال له یا یوسف)».

و **«امّا اکثر»** بر **«امّا جملة»** عطف شده؛ یعنی: گاهی محذوف بیشتر از یک جمله است. مانند: **«اَنَا اُنَبئکم بتاویله فارسلون، یوسف»**.[۳] این آیهٔ شریفه، دربارهٔ خوابی است که عزیز مصر دیده بود و درباریان وی تعبیر درست آن را نمی‌دانستند. یکی از درباریان که در زندان، یوسف را دیده بود و از توان تعبیر خواب او اطلاع داشت، گفت: **«اَنَا انبئکم بتاویله فارسلون»**. یعنی: من شما را از تعبیر آن خواب با خبر می‌سازم، مرا بفرستید. او خواست تا به زندان ببرندش. عزیز مصر با رفتن وی به زندان موافقت کرد او به زندان رفت و تعبیر را پرسید.

در قرآن مجید چندین جمله حذف شده و اگر حذف نمی‌شد باید چنین باشد: **«فارسلونی اِلی یوسف لاستعبره الرُؤیاء ففعلوا فاتاه فقال له یا یوسف ...»**.

بنابراین جمله‌های زیرین حذف شده:

۱ ـ **لاستعبره الرؤیاء.**

۲ ـ **ففعلوا.**

---

۱ ـ ذاریات / ۴۸.

۲ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۰۶ و ۱۰۷. مختصرهای چاپ جدید، ص ۲۴۳. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۳۳.

۳ ـ یوسف / ۴۵ و ۴۶.

۳ ـ فاتاه.

۴ ـ فقال له.

۵ ـ یای متکلم که جانشین **«ادعو»** است.

«(والحذف علی وجهین: ان لایقام شیء مقام المحذوف) بل یکتفی بالقرینة (کمامرّ فی الامثلة السابقة».

حذف، دو شیوه دارد: در شیوهٔ نخست، چیزی جایگزین محذوف نمی‌گردد و تنها به قرینه بسنده می‌شود همانگونه که در مثالهای پیشین گذشت.

«(وَاَنْ یقام، نحو «وَاِنْ یکذّبوک فقد کذّبت رسلٌ من قبلک») فقوله «فقد کذّبت» لیس جزاء الشرط ؛ لانّ تکذیب الرسل متقدم علی تکذیبه، بل هو سببٌ لمضمون الجواب المحذوف اقیم مقامه (ای فلاتحزن واصبر)».

و در شیوهٔ دوم، چیزی جایگزین محذوف می‌گردد؛ مانند این آیهٔ شریفه:

«وَاِنْ یکذّبوک فَقَدْ کذّبت رسلٌ من قبلک».[1]

یعنی: «اگر تو را تکذیب می‌کنند محققاً پیامبران پیشین نیز تکذیب شده‌اند».

«در این آیه **«فقد کذّبت»** جزای شرط **(اِنْ یکذبوک)** نیست؛ چون جزا باید مترتّب برشرط باشد نه متقدم ولی **«فقد کذّبت»** متقدم برشرط است.

بنابراین، **«فقد کذّبت»** سبب است برای جزای محذوف که **«فلاتحزن واصبر»** بوده بدین شکل که وقتی تکذیب رسل سابقه داشته باشد و ویژهٔ یک پیامبر نباشد و همهٔ پیامبران تکذیب شده باشند دیگر جایی برای غصه خوردن تو نیست.

ادلهٔ حذف

«ثم الحذف لابدّله من دلیل (وادلّته کثیرة: منها اَنْ یدلّ العقل علیه) ای علی الحذف (والمقصود الاظهر علی تعیین المحذوف، نحو «حُرّمت علیکم المیتة»).

---

۱ ـ فاطر / ۴.

فالعقل دلّ علی اَنّ هنا حذفاً، اذ الاحکام الشرعیة اِنّما تتعلق بالافعال دون الاعیان والمقصودُ الاظهر من هذه الاشیاءِ المذکورة فی‌الآیة تناوُلها الشّامل للأکل وشرب الالبان، فدلّ علی تعیین المحذوف».

حذف، به ناچار، دلیل می‌خواهد و دلیلهای آن فراوان است. برخی چنین است که عقل، برحذف دلالت می‌کند و قصد و هدف روشن‌تر عرفی، محذوف را مشخص می‌نماید. مثل این آیهٔ شریفه:

«حُرّمت علیکم المیتة والدّم ولحم الخنزیر وما اُهلَّ لغیراللّه به».[1]

یعنی: «برای شما مردار، خون، گوشت خوک و آنچه برای غیر خدا ذبح شده، حرام گردیده». در اینجا عقل، راهنمایی می‌کند که: حذفی رخ داده؛ چون احکام شرعی به رفتار انسان تعلق می‌گیرد نه به ذات موجودات.

و آشکارترین هدفی که عرفاً از چیزهای مذکور در آیه فهمیده می‌شود حرمت خوردن گوشت آنها و نوشیدن شیرهای آنهاست.

پس هدف آشکاری که مردم از بهره بردن آنها دارند، محذوف را روشن می‌کند.

توضیح:

«وادلّته کثیره»: مقصود، فراوانی ادلّهٔ تعیین محذوف است وگرنه دلیل حذف، همه جا عقل است.

«المقصود الاظهر» یعنی: همان قصد و هدف روشنی که مردم برای استفادهٔ از چنین حیوانات و اشیایی در نظر می‌گیرند؛ مثل خوردن گوشت و نوشیدن شیر و ... .

«الاحکام الشرعیة» یعنی: حرام، واجب، مستحب، مکروه، و مباح، که به **«احکام خمسه»** معروف است.

«مِنْ هذه الاشیاءِ المذکوره فی‌الآیه»: چیزهایی که در آیهٔ شریفه ذکر شده، عبارت است از:

---

۱ ـ مائده / ۳.

و همین گونه است: «واُحِلّت لکم الانعام». حج / ۳۰.

و «اُحِلّتْ لکم بهیمة الانعام». مائده / ۱.

۱ ـ میته. ۲ ـ دم (خون). ۳ ـ لحم الخنزیر (گوشت خوک). ۴ ـ آنچه بر غیر خدا ذبح شده است.

«تناولها الشامل للاکل» یعنی: استفاده کردن از آن اشیا، استفاده کردنی که شامل خوردن و ... می‌شود.

ضمیر **«تناولها»** به **«اشیاء»** بر می‌گردد.

«وفی قوله «منها اَن یدلّ» ادنی تسامح فکانّه علی حذف مضاف».

و در این که مصنّف گفت: **«منها اَنْ یدلّ»** اندک تسامحی هست؛ چون **«اَنْ یدلّ»** به تأویل مصدر می‌رود و دلالت می‌شود آنگاه معنی این گونه می‌گردد: بعضی از آن دلیلها، دلالت عقلی است. با این که دلالت، بعضی از دلیلها نیست. دلالت، پدیدهٔ دلیل است.

بنابراین، باید بگوییم: گویا مضاف، حذف شده و **«دلالة ادلّته»** بوده و اکنون بگوییم: **«منها»** به آن دلالت‌ها راجع است.

«(ومنها اَنْ یدلّ العقل علیهما) ای علی الحذف وتعیین المحذوف (نحو «وجاء ربّک») فالعقل یدلّ علی امتناع مجیء الرّب ـ تعالی وتقدَّس ـ ویدلّ علی تعیین المراد ایضاً (ای امره او عذابه) فالأمرالمعیّن الّذی دلّ علیه العقل هو احد الامرین لااحدهما علی التعیین».

و بعضی از موارد چنین است که: عقل، هم نشان‌دهندهٔ حذف است و هم بیانگر محذوف. مثل: **«جاءَ رَبّک»**[1] در اینجا عقل می‌گوید: آمدن خداوند ـ متعال ـ، ممکن نیست، بنابراین، در کلام، حذفی رخ داده.

و از سوی دیگر، محذوف را نیز مشخص می‌کند و می‌گوید: محذوف، یا **«امره»** یا **«عذابه»** است. یعنی: می‌گوید: محذوف، مشخصاً یکی از این دو است و نمی‌گوید: حتماً **«امره»** یا حتماً **«عذابه»** محذوف است.

«(ومنها اَنْ یدلّ العقل علیه والعادة علی التعیین نحو فذلکن الّذی لُمتُنَّنی فیه) فانّ العقل دلّ علی اَنّ فیه حذفاً، اذلا معنی للوْم الانسان علی ذات الشخص».

بعضی از مواقع چنین است که: عقل، دلالت بر حذف می‌کند و عادت، محذوف را

---

۱ ـ فجر / ۲۲.

مشخص می نماید؛ مانند این سخن **«زلیخا»** خطاب به برخی از زنان مصر در هنگام اشاره به **«یوسف»** ـ علیه‌السّلام ـ:

«فذلکنّ الذّی لُمْتُنَّنی فیه».[1]

یعنی: «ای زنان! این است که: شما مرا در او سرزنش می‌کردید».

محققاً عقل، می‌نمایاند: در اینجا حذفی شکل گرفته؛ زیرا معنی ندارد کسی را بر ذات شخصی سرزنش کنند.

به توضیح روشنتر: اگر مثلاً مرا به جهت پسرم ملامت کردند ملامت، برای شیوه‌های نادرست رفتاری و ارتباطی من با اوست، نه به جهت ذات من یا ذات او.

«وأمّا تعیین المحذوف (فانّه یحتمل) اَنْ یقدر (فی حبّه لقوله «قدشغفها حباً» وفی مراودته لِقوله «تراودفتاها عن نفسه» وفی شأنه حتّی یشملهما) ای الحُبَ والمُراوَدَة».

و امّا در تعیین محذوف، سه احتمال هست:

۱ ـ محذوف **«فی حبّه»** باشد؛ چون زنان گفته بودند: **«قَدْ شَغَفَها حُبّاً»**[2] و این سخن، در کلام خداوند ـ متعال ـ آمده.

۲ ـ محذوف **«فی مراودته»** باشد؛ به دلیل سخن خداوند ـ متعال ـ به نقل از زنان مصر: **«تراودفتاها عن نفسه».**[3]

۳ ـ محذوف **«فی شأنه»** باشد؛ یعنی: دربارهٔ او. آنگاه **«فی شأنه»**، هم **«فی حبّه»** را و هم **«فی مراودته»** را فرا می‌گیرد.

ضمیر **«فی حبّه»** و **«فی مراودته»** به **«یوسف»** بر می‌گردد، که در آیه، به عنوان **«فتی»** ذکر شده.

«قدشَغَفَها حُبّاً»: شغاف، پوست و غلاف قلب است و اینجا مقصود این است که: عشق یوسف، قلب زلیخارا آکنده کرده.[4]

---

۱ ـ یوسف / ۳۲.

۲ و ۳ ـ یوسف / ۳۰. در این آیه آمده: **«امرأة العزیز تُراودفتاها عن نفسه قدشَغَفَها حُبّاً».** یعنی: «زن عزیز، از غلامش کام می‌خواهد که عشق غلام در دلش نشسته است».

۴ ـ «قاموس قرآن»، ج ۴، ص ۴۸.

فاعل **«شغفها»** ضمیری است که به **«فتی»** بر می‌گردد.

«تراودفتاها عن نفسه» یعنی: زلیخا نسبت به نفس غلامش قصد کامجویی دارد.

فاعل **«تراود»** زلیخاست. و مقصود از **«فتی»** ـ یعنی غلام ـ (یوسف) است.

مقصود از ضمیر **«فتاها»** زلیخا، و از ضمیر **«نفسه»** یوسف است.

«مراوده» به معنی: چیزی را بانرمی و عشوه گرانه خواستن است.[۱]

راغب گفته: مراوده، علیرغم اراده و قصد کسی تلاش کردن است.[۲]

باید تذکّر دهم: **«مراوده»** در این آیات، بین الاثنینی نیست تنها برای تأکید است.

«(والعادة دلّت علی الثّانی) ای مراودته (لانّ الحب المفرط لایلام صاحبه علیه فی‌العادة لقهره) ای الحب المفرط (ایّاه) ای صاحبه فلایجوز اَنْ یقدّر فی حبّه ولافی شأنه لکونه شاملاً له، ویتعیّن اَنْ یقدّر فی‌مراودته نظراً الی العادة».

و عادت، دلالت می‌کند بر این که: دوّم، یعنی **«مراودته»** محذوف است؛ زیرا کسی که علاقهٔ مفرط دارد و عاشق است عادتاً سرزنش نمی‌گردد، چون عشق و علاقهٔ بیش از حد، صاحبش را مجبور و بی‌اختیار می‌سازد. پس نمی‌توان **«فی حُبّه»** یا **«فی‌شأنه»** در تقدیر گرفت؛ چون **«فی‌شأنه»**، **«فی‌حبه»** را نیز در بر می‌گیرد و وقتی نتوانیم صریحاً **«فی‌حبّه»** را در تقدیر بگیریم در ضمن **«فی‌شأنه»** نیز نمی‌توانیم. تنها با توجّه به عادت و عرف باید **«فی‌مراودته»** در تقدیر بگیریم.

«لکونه شاملاً له» یعنی: چون **«فی‌شأنه»** فراگیرندهٔ **«فی‌حبّه»** هست.

«(ومنها الشروع فی‌الفعل) یعنی: مِنْ ادلّة تعیین المحذوف لامن ادلّة الحذف؛ لانّ دلیل الحذف ههنا هو اَنّ الجار والمجرور لابدّ اَنْ یتعلق بشیء والشروع فی‌الفعل دل علی اَنّه ذلک الفعل الّذی شُرِع فیه (نحو «بسم‌اللّه» فیقدر ما جعلت التسمیة مبدأًله) ففی القرآءة یقدر بسم‌اللّه اَقرأه وعلی هذا القیاس».

و آغاز کردن کار یکی از دلیلهایی است که محذوف را مشخص می‌کند. و این آغاز کردن از ادلهٔ حذف نیست؛ چون دلیل حذف، در مثال آینده **(بسم‌اللّه)** ضرورت وجود

---

۱ ـ «مجمع‌البحرین»، ج ۳، ص ۵۵. و «قاموس قرآن»، ج ۳، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۲ ـ «مفردات راغب»، ص ۲۰۷.

متعلق برای جارو مجرور است.[۱] ولی شروع در کار می‌نمایاند که: آن متعلق محذوف، همان فعلی است که آغاز شده. مثل **«بسم‌اللّه»**، ما مقدرش را چیزی می‌گیریم که با بسم‌اللّه آغاز شده؛ یعنی: همان چیزی را در تقدیر می‌گیریم که «بسم‌اللّه» را در آغازش آورده‌ایم. اگر آن کار، خواندن باشد می‌گوییم: تقدیر، **«بسم‌اللّه اقرأ»** است.

«وعلی هذا القیاس» و اگر کار، نوشتن باشد می‌گوییم: تقدیر، **«بسم‌اللّه اکتب»** است.

«دلّ علی انّه ذلک الفعل الّذی شرع فیه» ضمیر **«انّه»** به متعلق محذوف بر می‌گردد. و ضمیر **«فیه»** به **«فعل»**.

«(ومنها) ای من ادلّة تعیین المحذوف (الاقتران کقولهم لِلْمُعَرِّس ـ بالرِفاءِ والبنین) فانّ مقارنة هذا الکلام لاعراس المخاطب دلّ علی تعیین المحذوف (ای اعرست) او مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دلّ علی ذلک، والرفاء هو الالتئام والاتفاق؛ والباء للملابسة».

یکی از ادلّهٔ تعیین محذوف، اقتران، یعنی به هم پیوسته و نزدیک بودن یا همزمان بودن است.

مانند سخن اعراب جاهلی که به مُعرّس (همسر یافته، همسر گزیده) می‌گفتند: **«بالرفاءِ والبنین»** یعنی: باهمدلی و هماهنگی و با پسران.

همزمانی این سخن، با حادثهٔ ازدواج، محذوف را مشخص می‌کند و می‌نمایاند که محذوف، **«اعرست»** است.[۲]

یا پیوستگی و قرین شدن مخاطب، با رخداد ازدواج و آراسته شدن به آن، نشان می‌دهد که: محذوف، **«اعرست»** است.

توضیحات

شارح، اقتران را دو گونه تفسیر کرد:

---

۱ ـ و آن هم به دلیل عقلی باز می‌گردد.

۲ ـ امّا دلیل بر وجود حذف، مثلِ مثال سابق، ضرورت تعلق جار و مجرور به محذوف است که به حکم عقل بر می‌گردد.

۱ ـ همزمانی سخن متکلم با رویداد ازدواج مخاطب.

۲ ـ همزمانی و قرین شدن مخاطب، با قضایای ازدواج.

«وتلبسه به»: ضمیر **«تَلبُسه»** به **«مخاطب»**، و ضمیر **«به»** به **«اعراس»** بر می‌گردد. یعنی: متلبس شدن مخاطب، به ازدواج.

«دلّ علی ذلک» یعنی: دلالت می‌کند که محذوف، **«اعرست»** است.

«والرفاء هوالالتیام والاتفاق»: رفاءِ به معنی هماهنگی، همدلی، اتفاق و به هم پیوستگی است.

«والباءِ للملابسة»: باء بر سر «بالرفاءِ» برای ملابست است؛ بدین گونه که: **«اعرست ملابساً للالتئام مع زوجتک وملابساً لولادة البنین»».**

گفتنی است که: این جمله، خبری است، ولی معنی دعایی و انشایی دارد؛ یعنی: ازدواجت همراه همدلی با همسرت و همراه با پسرانت باد.

پرسش‌ها

«حشو» به چند قسم، تقسیم شده؟

ایجاز، چیست و چند قسم دارد؟

مصنّف، برای «مساوات» چه نمونه‌هایی ذکر کرد؟

«فی‌القصاص حیاةٌ» نسبت به **«القتل انفی للقتل»** دارای چه برتریهایی است؟

ادّله تعیین محذوف چیست؟

مقدّر در «بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم» را چه چیز مشخص می‌کند؟

نوع ایجاز، در آیات زیرین را بیان کنید:

«فقد حرّم‌اللّه علیه الجنّة».[1]

«وعلی الذّین هادوا حرّمنا کل ذی ظُفُر».[2]

«ویُحلّ لهم الطیّبات ویحرّم علیهم الخبائث».[3]

«حُرّمت علیکم اُمّهاتکم و...».[4]

---

۱ ـ مائده / ۷۲.

۲ ـ انعام / ۱۴۶.

۳ ـ اعراف / ۱۵۷.

۴ ـ نساء / ۲۳.

اطناب

- ایضاح بعد از ابهام.
- انگیزه‌های سه گانهٔ ایضاح بعد از ابهام.
- عطف خاص برعام.
- تکرار.
- ایغال.
- تذییل.
- تکمیل.
- تتمیم.
- اعتراض.
- شیوه‌های دیگر.
- پرسش‌ها.

(والاطناب)[۱]

(اِمّا بالایضاح بعد الابهام لیری المعنی فی‌صورتین مختلفتین) إحداهما مُبْهَمَةٌ والاخری مُوَضَّحَةٌ. وعِلمان خیرٌ من علمٍ واحد (او لیتمکن فی‌النفس فضل تمکن) لِماجَبَل‌اللّه النفوس علیه مِنْ اَنّ الشیء اذا ذکر مبهما ثم بُیِّن کان اَوقَعَ عندها. (او لتکمل لذة العلم به) ای بالمعنی، لما لایخفی من اَنّ نیل الشیء بعد الشوق والطلب اَلَذّ».

اطناب و گسترش دادن به سخن، یا به شیوهٔ ایضاح بعد از ابهام است؛ یعنی: سخن را در آغاز، مبهم می‌آوریم و سپس شرح می‌دهیم تا معنا به دوگونهٔ مختلف، نشان داده شود، یکی مبهم و دیگری روشن. و دو علم، بهتر از یک علم است. یا برای این که بیشتر در روان جایگیر و جایگزین گردد؛ زیرا خداوند ـ متعال ـ روانها را اینگونه سرشته که اگر چیزی مبهم ذکر گردد و سپس بیان شود بهتر در جانها می‌نشیند. و یا برای این که لذّت علم به معنا کامل گردد؛ چون روشن است: دست یافتن به چیزی بعد از شوق و جستجو، لذیذتر است.

«(نحو «ربّ اشرح لی صدری» فانّ «اشرح لی» یفید طلب شرح لشیء ماله) ای‌للطالب (و«صدری» یفید تفسیره) ای تفسیر ذلک الشیء».

مانند: **«ربّ اشرح لی صدری».**[۲] مسلّم **«اشرح لی»** (یعنی: بگستران برای من) طلب گسترش چیزی برای طالب را می‌فهماند؛ و کلمهٔ **«صدری»** آن چیز مبهم را تفسیر می‌کند.

«ای للطالب»: مقصود از طالب، کسی است که این دعا راگفته و از خدا خواسته. این دعا در قرآن مجید، از زبان حضرت موسی ـ علیه‌السّلام ـ نقل شده.

«شرح صدر»: گشایش سینه و گسترش تحمل و بردباری.

«(ومنه) ای ومِنَ الایضاح بعد الابهام (باب نعم ـ علی اَحَد القولین) ای قول مَنْ یجعل المخصوص خبر مبتداء محذوف (إذ لو ارید الاختصار) ای ترک الاطناب

---

۱ ـ **«الاطناب وهو تأدیة المقصود من الکلام باکثر من عبارةٍ متعارف علیها».** «الطراز»، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲ ـ طه / ۲۵.

(کفی ـ نعم زید)».

و از قلمرو ایضاح بعد از ابهام است «باب نعم» بنابر یکی از دو ترکیب، یعنی: ترکیبی که در آن مخصوص، خبر مبتدای محذوف قرار می‌گیرد.[1] و از این رو داخل در باب اطناب است که: اگر اختصار و ترک اطناب، اراده شده بود. «**کفی زید**» کفایت می‌کرد.[2]

پس این که «**نعم الرّجل زید**» می‌گوییم و در آغاز، فاعل «نعم» را مبهم ذکر می‌کنیم و سپس مشخص می‌کنیم از باب اطناب و ایضاح بعد از ابهام است.

«وفی هذا إشعارٌ بأنّ الاختصار قد یطلق علی مایشمل المساواة ایضاً».

و عبارت «**اذ لو ارید الاختصار کفی نعم زیدٌ**» نشان می‌دهد که: «**اختصار**» گاه برچیزی که فراگیرندهٔ مساوات نیز هست اطلاق می‌شود.

توضیح این که: در «**نعم زید**» مساوات لفظ و معنی هست و ایجاز نیست. ولی مصنّف گفت: اگر ارادهٔ اختصار شود «**نعم زیدٌ**» گفته می‌شود. از این تعبیر، در می‌یابیم: واژهٔ اختصار، همانطور که بر ایجاز تنها در برابر مساوات و اطناب اطلاق می‌شود، بر مساوات و ایجاز نیز در برابر اطناب، اطلاق می‌گردد. به دلیل این که اینجا بر مساوات اطلاق شده.

«(ووجه حسنه) ای حسن باب نعم (سوی ما ذکر) من الایضاح بعد الابهام (ابراز الکلام فی‌معرض الاعتدال) مِنْ جهة الاطناب بالایضاح بعد الابهام، والایجاز بحذف المبتداء».

و جهت حسن «باب نعم»، غیر از ایضاح بعد از ابهام که گفته شد، این است که: سخن، در نمایشی اعتدال آمیز و معتدل جلوه می‌کند؛ چون از یک سو به جهت ایضاح بعد از ابهام، دارای اطناب است. و از سوی دیگر برای این که مبتدایش حذف شده، ایجاز دارد. از این رو سخن، بین ایجاز و اطناب قرار می‌گیرد.

«(وایهام الجمع بین المتنافیین) ای الایجاز والاطناب. وقیل: الاجمال والتفصیل. ولاشک أنّ ایهام الجمع بین المتنافیین من الامور المستغربة الّتی تستلذها[3] النفس، وانّما

---

۱ ـ همین گونه است بنابر ترکیبی که مخصوص در آن، مبتدا برای خبر محذوف باشد.

۲ ـ «**نعم زید**» بدون توجه به مشکل نحوی آن مطرح شده وگرنه فاعل «**نعم**»، یا باید معرّف به ال یا مضاف به معرّف به ال یا ضمیر تفسیر شده با تمییز باشد. «**نعم زید**» تنها به عنوان یک مثال عرفی، بیان شده.

۳ ـ در نسخهٔ مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۶۵. «**تستلذبها**» آمده.

قال «ایهام الجمع»، لانّ حقیقة جمع المتنافیین ان یصدق علی ذات واحدة وصفان یمتنع اجتماعهما علی شیء واحد فی‌زمان واحد من جهةٍ واحدةٍ، وهو محٰال».

و حسن دیگرش این است که به گمان می‌اندازد: جمع بین دو متنافی، یعنی جمع بین ایجاز و اطناب و به قول برخی جمع بین اجمال و تفصیل را. و بی‌شک ایهام جمع بین دو چیز متنافی، از چیزهای شگفتی است که روان، آن را لذّت بخش می‌شمارد و لذّت آمیز می‌یابد.

و همانا مصنّف گفت: ایهام جمع، یعنی: به وهم انداختن جمع بین دو متنافی؛ چون حقیقت جمع بین دو متنافی به این است که: دو صفتی که اجتماعش بریک چیز ممتنع است بر یک ذات، در یک زمان و از یک جهت صدق کند و این، محال است.[1]

«قیل الاجمال والتفصیل» ماگفتیم: علاوه بر ایضاح بعد از ابهام، دو وجه حسن، در «نعم» هست:

۱ ـ جلوهٔ اعتدال آمیز کلام.

۲ ـ ایهام جمع بین دو متنافی.

اکنون اگر بگوییم: مقصود از «متنافیین»، اجمال و تفصیل و مراد از «اجمال و تفصیل»، همان ابهام و ایضاح است. دیگر این وجه، **«غیر ما ذکر»** نیست.

توشیع

«(ومنه) ای من الایضاح بعد الابهام (التوشیع وهو) فی‌اللغة لَفُّ[2] القُطْنِ[3] المَنْدوف[4] وفی الاصطلاح (اَن یؤتی فی عَجُز[5] الکلام بمثنی مفسّر باسمین ثانیهما معطوف علی الاوّل، نحو ـ یشیب ابن آدم ویَشُبُ فیه خصلتان الحرص وطول الأمل)».

یکی از نمونه‌های ایضاح بعد از ابهام، **«توشیع»** است. توشیع، درلغت، به معنی

---

۱ ـ تنافی جمع، هم در تضاد هست وهم در تناقض. و در تناقض، چندین وحدت، شرط شده.

۲ ـ **«لَف»**: پیچاندن، فشردن.

۳ ـ **«قُطن»**: پنبه.

۴ ـ **«مندوف»**: زده شده.

۵ ـ **«عَجُزْ»** بروزن سَبُکْ به معنی آخر و پایان است.

پیچاندن و فشردن پنبهٔ زده شده است.[۱]

امّا در اصطلاح، چنین است که: در پایان سخن، تثنیه‌ای آورده شود آنگاه آن تثنیه تفسیر گردد با دو اسمی که دومی بر اولی عطف شده باشد.[۲]

مانند: **«یشیب ابن آدم ویشبّ فیه خصلتان الحرص وطول الامل»**.[۳]

یعنی فرزندان آدم پیر می‌گردند و دو خوی در آنان جوان می‌شود:

۱ ـ آز ۲ ـ آرزوی دراز.

و در فارسی مانند:

دو چیز راحرکاتش همی دوچیز دهد   علوم را درجات و نجوم را احکام

عنصری.

گفتنی ها

۱ ـ لفظ «**بمثنّی**» به تصریح برخی از ادباء، برای نمونه است، ممکن است به جای تثنیه، جمع هم بیاید. همانگونه که به جای «**عَجُزْکلام**» ـ یعنی: پایان کلام ـ ممکن است تثنیه و جمع در وسط یا آغاز کلام باشد.

توشیع، در نهج‌البلاغه و روایات، نمونه‌های فراوان دارد چون:

«واعلم بأنّ الدّهر یومان: یوم لك ویوم علیك».[۴]

«هلك فیّ رجلان: محبٌ غال ومبغض قال».[۵]

«الرزق رزقان: طالبٌ ومطلوب».[۶]

---

۱ ـ **«ویقال له التوسیع، فامّا التوشیع بالشین المثلثة الفوقانیة فاشتقاقه من توشیع الشیع الشجرة وهو تفریع اصلها»**. «الطراز»، ج ۳، ص ۸۹.

۲ ـ برای درک بیشتر «توشیع» نگاه کنید به: «انوار الربیع»، ص ۶۴۰.

۳ ـ مثال **«یشیب ابن آدم ...»** عین روایت نیست از این رو گفت: «نحو» و نگفت: کقوله ـ علیه‌السّلام ـ امّا در روایت آمده:

«یهرم ابن آدم وتشب منه اثنتان: الحرص والامل». نگاه کنید به: «بحارالانوار، ج ۱۷، روضه، ص ۱۶۰. و «تحف العقول» ص ۴۵.

۴ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، نامهٔ ۷۲.

۵ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۱۱۷.

۶ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۴۳۱.

«لاینبغی للعبدان یثق بخصلتین: العافیة والغنی».[۱]

الصبر صبران: صبرٌ علی ما تکره وصبرٌ عمّا تحب».[۲]

«لکل امرء فی ماله شریکان: الوارث والحوادث».[۳]

العلم علمان: مطبوع ومسموع».[۴]

«(واِمّا بذکر الخاص بعد العام) عطفٌ علی قوله «اِمّا بالایضاح بعد الابهام» والمراد الذکر علی سبیل العطف (للتنبیه علی فضله) ای مزیّة الخاص (حتی کانّه لیس مِنْ جنسه) ای العام (تنزیلاً للتغایر فی الوصف منزلة التغایر فی الذات)؛ یعنی: اَنّه لمّا امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشریفة جُعِلَ کانّه شیء آخر مُغایر للعام لایشمله العام ولایُعْرَف حُکْمُهُ منه».

و یا اطناب، به شیوهٔ ذکر خاص بعد از عام است.

ذکر خاص بعد از عام

«اِمّا بذکر الخاص بعد العام» بر **«اِمّا بالایضاح بعد الابهام»** عطف شده و مقصود، ذکر کردن خاص بعد از عام با عطف است. برای این که امتیاز و برتری خاص یادآوری گردد.

بدین گونه که: گویا خاص، از جنس عام نیست؛ چون تغایر در وصف معطوف و معطوف علیه به منزلهٔ تغایر در ذات گرفته شده. یعنی: خاص با داشتن وصفهای شریف از دیگر افراد عام برتری یافته و این برتری، گویا خاص را چیز دیگری ساخته که در ذات، مغایر با عام است و حکم آن از عام دریافت نمی‌شود.

«لایشمله العام ولایعرف حکمه منه»: عام آن خاص را فرا نمی‌گیرد و حکمش از آن عام، فهمیده نمی‌شود.

ضمیر **«لایشمله»** و **«حکمه»** به **«خاص»**، و ضمیر **«منه»** به **«عام»** برمی‌گردد.

عطف خاص بر عام نمونه‌های فراوان دارد مثل:

---

۱ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۴۲۶.

۲ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۵۵.

۳ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۳۳۵.

۴ ـ نهج البلاغه، صبحی صالح، حکمت ۳۳۸.

«مَنْ كان عَدُواً للّه وملائكَتِه ورُسُله وجبريل وميكال».[۱]

«ومَنْ يَعْمَل سُوءاً او يَظْلِمْ نَفْسَه».[۲]

«فيهما فاكهةٌ ونخل ورمّان».[۳]

و مانند:

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود — وین بحث باثلاثه غسّاله می‌رود

حافظ .

«(نحو «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى») اى الوسطى من الصلوات، اَو الفضلى مِن قولهم للافضل الاوسط، وهى صلاة العصر عند الاكثر».

مانند: **«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى».**[۴] یعنی: مراقب و پاسدار نمازها و نماز میانه باشید.

«وسطی» یا به معنی میانه است یا به معنی برتر، همانگونه که به جای افضل می‌گویند: اوسط، و **«صلاة وسطی»** نزد بیشتر مفسرین نماز عصر است.

در این آیهٔ شریفه، **«صلاة وسطی»** خاص است و بر **«الصلوات»** عطف شده.

گفتنی است: برخی از ادباء، عطف عام بر خاص را نیز یکی از شیوه‌های اطناب شمرده‌اند. مانند:

«ربِّ اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات».[۵]

و **«اِنَّ صلاتى ونُسُكى».**[۶]

و مثل:

جهان چو خلدبرین شد بدور سوسن و گل

ولی چه سود که دروی نه ممکنست خلود[۷]

---

۱ ـ بقره/۹۸.

۲ ـ نساء/۱۱۰.

۳ ـ الرحمن/۶۸.

۴ ـ بقره/۲۳۸.

۵ ـ نوح/۲۷.

۶ ـ انعام/۱۶۲.

۷ ـ عطف مترادف بر مترادف نیز یکی از شیوه‌های اطناب است. ولی مصنّف و شارح ذکر نکرده‌اند. به کتب بلاغی گسترده‌تر نگاه کنید.

«(وإمّا بالتکریر لنکتةٍ) لیکون إطناباً لاتطویلا وتلک النکتة (کتأکید الانذار فی «کلاّ سوف تعلمون ثم کلاّ سوف تعلمون») فقوله «کلاّ» رَدْعٌ عن الانهماک فی الدّنیا وتنبیه. علی انّه لاینبغی للناظر لنفسه ان تکون الدنیا جمیع همّه و ان لایهتمّ بدینه[1] و«سوف تعلمون» اِنذارٌ وتخویفٌ، ای سوف تعلمون الخطأ فیما انتم علیه اِذا عاینتم ما قُدّامَکم مِنْ هَول المحشر، وفی تکریره تأکیدٌ للردع والانذار».

و یا اطناب، به شیوهٔ تکرارِ نکته‌دار است تا با وجود نکته، از باب اطناب باشد نه تطویل. و آن نکته، مثل تأکید انذار است در:

«کلاّ سوف تعلمون ثم کلاّ سوف تعلمون».[2]

واژهٔ «کلاّ» در سخن خداوند ـ متعال ـ باز نگه داشتن و بیدار باشی است نسبت به زیاد کوشیدن در دنیا. و در **«سوف تعلمون»** انذار و **تخویف** است؛ یعنی: می‌ترساند و به هراس می‌افکند. بدینگونه که: به زودی اشتباه خود را خواهید فهمید هنگامی که هراس محشر را در پیش رویتان بیابید و ببینید.

در اینجا با تکرار شدن **«کلاّ سوف تعلمون»** باز داشتن و ترساندن، تأکید می‌شود.

گفتنی است: تکرار، نکته‌های فراوان دارد؛ مثل: ابراز عشق، نشان دادن درد، تشویق شنونده به پذیرش سخن، لذیذ جلوه دادن چیزی و ... .[3]

«ردع»: باز داشتن.

«انهماک»: کوشیدن در کار و مبالغه کردن در آن.[4]

«اذا عاینتم ما قُدّامَکم»: زمانی که پیش رویتان را بنگرید.

«انذار»: «ترسانیدن، ترسیدن و آگاه کردن و آگاهانیدن و رسانیدن».[5]

«تنبیه»: «بیدار کردن و واقف نمودن بر چیزی».[6]

---

۱ ـ در مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۲۴ بعد از «تنبیه» این عبارت آمده است: **«علی انّه لاینبغی للناظر لنفسه اَنْ یکون الدّنیا جمیع همّه واَنْ لایهتمّ بدینه».**

۲ ـ تکاثر / ۳ و ۴.

۳ ـ نگاه کنید به: «جواهر البلاغة»، ص ۲۳۸ و ۲۳۹. و «مطوّل» چاپ قدیم، ص ۲۳۳ و ۲۳۴. و «مطوّل»، چاپ جدید، ص ۲۹۳. و «الاتقان فی علوم القرآن»، ج ۳، ص ۲۲۴ و ۲۳۳. و «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ۷۰۲.

۴ ـ «منتخب اللغات»، ص ۵۱. و «کنزاللغات»، باب الالف مع الکاف.

۵ ـ «منتخب اللغات»، ص ۲۷.

۶ ـ «منتخب اللغات»، ص ۱۲۰. و «کنز اللغات» باب التآء مع الهآء.

«(وفی ثم دلالةٌ علی اَنَّ الانذار الثانی اَبْلَغ) من الاول، تنزیلاً لِبُعْدِ المرتبة منزلة بُعْدِ الزمان، واستعمالاً للفظ ثم فی مجرد التَّدَرُّج فی دَرج الارتقاء».

«**ثم**» در آیهٔ بعد، نشان می‌دهد که ترساندن در آیهٔ دوّم از آیهٔ اوّل بیشتر و رساتر است؛ چون بُعد مرتبه در «**ثم**» به منزله بُعد زمان گرفته شده و «**ثم**»، تنها برای انتقال از مراتب ترقی به‌کار رفته بدون لحاظ تراخی در زمان.

توضیح:

«**ثم**»، برای تراخی در زمان استعمال می‌شود ولی اینجا به جای تراخی در زمان، برای بُعد مرتبه به‌کار رفته و تنها برای نشان دادن عظمت مرتبهٔ معطوف، نسبت به معطوف علیه و بدون توجّه به تراخی زمانی استعمال شده. و این، می‌رساند که: مرتبه و جایگاه آنچه بعد از «**ثم**» آمده بالاتر و مهمتر است از آنچه پیش از «**ثم**» آمده. بنابر این، انذار دوّم رساتر و کوبنده‌تر می‌گردد.

«**التَدَرّج**»: مرتبه، مرتبه سوی چیزی رفتن.[1]

«**درج الارتقاء**»: مراتب و پله‌های ترقی.[2]

این تکرارهای نکته‌دار و درس آموز، در قرآن مجید نمونه‌های فراوان دارد چون:

«**فانّ مع العسر یسراً اِنَّ مع العسر یسراً**».[3]

و «**اَولی لک فاولی. ثم اولی لک فاولی**».[4]

و «**وما ادراک ما یوم الدین. ثم ما ادراک ما یوم الدین**».[5]

«**فبایّ آلاء ربّکما تکذبان**». ۳۱ بار، در سورهٔ «الرحمن» تکرار شده. و «**ویل یومئذٍ للمکذّبین**» ۱۱ بار در سورهٔ «مرسلات» تکرار شده. و «**فکیف کان عذابی ونُذُر**» چهار بار در سورهٔ «قمر» آمده.

۱ـ «منتخب اللغات»، ص ۹۵.

۲ـ دَرَج ـ بفتح اول و ثانی ـ: «راه‌ها و پایه‌های نردبان». «منتخب اللغات»، ص ۱۹۱.

۳ـ انشراح / ۵ و ۶.

۴ـ قیامت / ۳۴ و ۳۵.

۵ـ انفطار / ۱۷ و ۱۸.

و در فارسی مثل:

آنکه شیران را کند رو به مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

مولوی.

دین و دل بردند و قصد جان کنند الغیاث از جور خوبان الغیاث

حافظ .

ایغال

«(واِمّا بالایغال) مِنْ ـ اَوغَلَ فی البلاد ـ اِذا اَبْعَدَ فیها، واختلف فی تفسیره (فقیل هو ختم البیت بما یفید نکتة یتم المعنی بدونها) ».

«ایغال»،[1] در لغت به معنی دور شدن است؛ از باب **«اوغل فی البلاد»** این را دربارهٔ کسی می‌گوییم که به جای دوری در شهرها رفته و دور شده باشد.

ولی در تفسیر معنای اصطلاحی ایغال، اختلاف شده. برخی گفته‌اند: ایغال، پایان دادن سطر شعر است به چیز نکته آموزی که معنا بدون آن، تمام می‌شود. مثل:

عیشم مدامست از لعل دلخواه کارم بکامست الحمدللّه

حافظ .

«(کزیادة المبالغة فی قولها) ای فی‌قول الخنساءِ فی‌مرثیة اخیها صخر».

مانند زیادی مبالغه در شعری که **«خنساءِ»** در سوگ برادرش سروده:[2]

وَاِنَّ صَخْراً لَتَأْتَمُّ الهُداةُ بِهِ کَاَنَّه عَلَمٌ فی رأسِهِ نارٌ

و مُسَلَّم هدایتگران به صخر، اقتدا می‌کنند گویا او کوه بلندی است که برقله‌اش آتش است.

---

۱ ـ «ایغال، دورشدن». «کنزاللغات»، چاپ سنگی، باب الالف مع اللاّم.

«اَوْغَلَ فی الارض اَبْعَدَ فیها». «مصباح المنیر»، ص ٦٦٦.

و رجوع کنید به: «الطراز»، ج ۳، ص ۱۳۱. و «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ٦۹۷.

۲ ـ تماضر، دختر عمروبن حرث، ملقب‌به **«خنساءِ»** نام بانوی شاعری است که هم پیش از اسلام وهم با اسلام زیسته است. قدرت نقد وی ستایش انگیز بوده. ما باز هم از خنساء سخن گفته‌ایم برای کاوش بیشتر بنگرید به: «الاغانی»، ج ۱۵، از ص ۱۰۸ ـ ۷۲، «الشعر و الشعراء»، ج ۱، ص ۲٦۰، «اعلام زرکلی»، ج ۲، ص ۸٦ . و «ریحانة الادب»، ج ۲، ص ۱٦۱ و ۱٦۲.

«**(لَتأتم) ای تقتدی**»: «لَتأتم» به معنی اقتدا می‌کند، است.

«**(عَلَم) ای جَبَلٌ مرتفع**»: عَلَم یعنی کوه بلند.

«**فقولها «کانّه عَلَمٌ» وافٍ بالمقصود، اعنی التشبیه بما یُـهْتَدیٰ بـه، اِلاّ اَنَّ فـی قولها «فی رأسه نارٌ» زیادة مبالغة**».

«**کانّه علم**» در شعر خنساء می‌رساند: مقصود، تشبیه «صخر» به چیزی است که مردم به وسیلهٔ آن هدایت می‌یابند و راه را می‌شناسند. ولی «**فی راسه نـارٌ**»، بـه آن، مبالغهٔ بیشتری می‌بخشد.

«**(وتحقیق) ای وکتحقیق (التشبیه فی قوله)**».

و مانند محقق گرداندن تشبیه، در این شعر «**امرؤُالقیس**»:[1]

کأنّ عُـیُونَ الوَحشِ حَـولَ خبـائنا وأرحُلِنا الجَـزْعُ الّـذی لَـمْ یُـثقَّب

یعنی: گویا چشمهای (حیوانات) وحشی فراگرد خیمه‌گاه و چادرهای ما مهرهٔ سوراخ نشده بود.

شرح چند واژهٔ شعر

«**(خبائنا) ای خیامنا**»: خِباءَ - بکسر اوّل - به معنی خیام، یعنی خیمه‌ها و چادرهاست.[2]

«**اَرْحُلْ**»: جمع «**رحل**» است و «**رحل**» لوازم و وسایلی است که در کوچ کردن به کار می‌آید.[3]

«**الجَزْعُ بالفتح اَلْخَرزُالیمانی الّذی فیه سواد وبیاض**».

---

۱ - «**امرؤ القیس**»، شاعر نامدار دوران جاهلیّت و یکی از سرایندگان معلقات سبعه است. نگاه کنید به: «ریحانةالادب»، ج ۱، ص ۱۰۶. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی، از ص ۱۵۷ - ۱۵۳. «تاریخ ادبیّات زبان عربی»، نوشتهٔ حنّافاخوری، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، از ص ۷۰ - ۵۵. و «الاغانی»، ج ۹، از ص ۱۲۶ - ۹۳.

۲ - تفتازانی در اینجا و ابن یعقوب مغربی در «مواهب الفتاح»، «خباءِ» را به خیام تفسیر کرده‌اند.

مغربی نوشته: «**خبائنا ای خیامنا فالمراد بالخباءِ جنس الخیام الصادق بالکثیر بدلیل قوله (وارحلنا)**». نگاه کنید به: «مواهب الفتاح»، در ج ۳ شروح التلخیص، ص ۲۲۲.

ولی در کتب لغت، «**خباءِ**» را به معنی خیمه گرفته‌اند و جمع آن را «**اَخْبِنَه**» ضبط کرده‌اند. رجوع کنید به: «غیاث‌اللغات»، ص ۳۲۱.

۳ - «مصباح المنیر»، ص ۲۲۲.

رامپوری نوشته: «رحال / بکسر / جمع / رحل که به‌معنی کوچ‌کردن و پالان شترست». «غیاث اللغات»، ص ۴۰۳.

جَزْع ـ بفتح اوّل و سکون دوم ـ به معنی «خَرَزْ» یعنی مهره‌های یمنی سیاه و سفید است.[۱]

«خَرَزْ» بفتح اول و دوم و سکون سوم صحیح است.[۲]

«لَمْ یُثَقَّبْ»: سوراخ نشده.

«شَبَّهَ به عیون الوحش، واتی بقوله «لَمْ یثقب» تحقیقاً للتشبیه، لانّه اِذاکان غیر مثقوب کان اشبه بالعیون».

امرؤ القیس، چشمهای حیوانات وحشی را به مهرهٔ یمنی تشبیه کرده و درپی آن «**لم یُثَقَّب**» (سوراخ نشده) را آورده تا تشبیه، استوار و پا برجا گردد و شباهت مشبه و مشبه‌به کامل شود؛ چون مهرهٔ یمنی اگر سوراخ نشده باشد به چشمها شباهت بیشتری دارد.

«قال الأصمعی: الظبی والبقرة اِذاکانا حَیَّیْنْ فعیونهماکلها سواد، فاذا ماتا بدا بیاضها، واِنّما شبّهها بالجزع وفیه سواد وبیاض بعد ماموتت».

«**اصمعی**» گفته:[۳] آهو وگاو (وحشی) تا زنده‌اند همهٔ چشمشان سیاه است و آنگاه که بمیرند سفیدی چشمانشان آشکار می‌گردد. و امرؤالقیس چشمهای آن حیوانات را پس از مرگشان به مهرهٔ سیاه و سفید تشبیه کرده (وگرنه تا زنده‌اند چشم سیاهند).

ضمیر «**کلها**» و «**بیاضها**» و ضمیر مفعولی «**شبّهها**» به «**عیون**» باز می‌گردد.

«والمراد کثرة الصید، یعنی: مما اکلنا کثرت العیون عندنا،کذا فی شرح دیوان امرؤالقیس، فعلی هذا التفسیر یختص الایغال بالشعر».

---

۱ ـ رامپوری نگاشته: «جَزْع بفتح اول و سکون ثانی، به معنی مهرهٔ سلیمانی که سفید و سیاه باشد». «غیاث اللغات»، ص ۲۵۲.

۲ ـ «**الخرزْ: فصوصٌ من حجارة، واحدتها خَرَزَةٌ**». «لسان العرب»، ج ۵، ص ۳۴۴.

۳ ـ «**ابوسعید عبدالملک اصمعی**»، ادیب توانمند دورهٔ عباسی است که از روی انتساب به جدّش به «**اصمعی**» شهرت یافته.

وی در سال ۱۲۲ یا ۱۲۳ هجری در بصره از مادر زاده شد. و در قرن سوم هجری در حالی که حدود یک صد سال زیسته بود از دنیا رفت.

نگاه کنید به: «ریحانة الادب»، ج ۱، ص ۱۴۶. «اعلام زرکلی»، ج ۲، ص ۵۹۹. «روضات الجنّات»، ج ۵، از ص ۱۶۲ ـ ۱۴۹. «معجم المطبوعات»، ج ۱، ص ۴۵۶. «المزهر»، ج ۲، ص ۴۰۴. «النّجوم الزاهرة»، ج ۲، ص ۱۹۰. «شذرات الذهب»، ج ۲، ص ۳۶. و «بغیة الوعاة» ج ۲، ص ۱۱۲.

و مراد شاعر، بیان فراوانی شکارها بوده؛ یعنی: چون شکارهای فراوانی را خوردیم چشمهای زیادی فراگردمان انباشته شد.

این گونه در شرح دیوان امرؤالقیس آمده.

پس بنابر تفسیر ایغال به: **«ختم البیت بما یفید نکتةً یتم المعنی بدونها»** بر می آید که: ایغال، ویژهٔ شعر است.

«(وقیل: لایختص بالشعر) بل هو ختم الکلام بما یفید نکتةً یتم المعنی بدونها».

و گفته شده: ایغال، ویژهٔ شعر نیست؛ بلکه آن، پایان دادن به سخن است با چیزی که نکته‌ای دارد و معنی بدون آن تمام می‌گردد.

«(ومثّل) لذلک فی‌غیرالشعر (بقوله تعالی) «قال یا قوم اتَّبِعُوا المُرسلین (اتبعوا مَنْ لایسألکم اَجراً وهم مهتدون») فقوله «وهم مهتدون» ممّا یتم المعنی بدونه؛ لانَّ الرّسول مُهْتَدٍ لامحالة، اِلاّ اَنَّ فیه زیادة حَثٍّ علی الاتّباع وترغیب فی‌الرسل».

و مثل زده شده برای ایغال در غیر شعر، به سخن خداوند ـ متعال ـ:

«قال یا قوم اتَّبِعُوا المرسَلین اتبعوا مَنْ لایسألکم اجراً وهم مهتدون».[1]

در این آیهٔ شریفه، معنا بدون **«وهم مهتدون»** تمام است؛ چون محققاً رسولان، هدایت یافته‌اند. ولی نکته‌ای که در **«وهم مهتدون»** هست. افزایش تحریک مردم به پیروی از رسولان و گرایش به آنان است.

«(واِمّا بالتذییل وهو تعقیب الجملة بجملة اُخری تشتمل علی معناها) ای معنی الجملة الاولی (للتأکید) فهو اَعَم من الایغال من جهة اَنّه یکون فی‌ختم الکلام وغیره، واخص مِنْ جهة اَنّ الایغال قد یکون بغیرالجملة ولغیر التأکید».[2]

و اطناب، گاه به شیوهٔ تذییل است؛ یعنی: یک جمله که در بر دارنده معنی جملهٔ نخست هست را برای تأکید در پی جملهٔ نخست می آوریم. بنابراین، تذییل، اعم از ایغال است؛ چون تذییل، هم در پایان سخن و هم در وسط آن می آید و ایغال، تنها در پایان. و تذییل، اخص از ایغال است؛ زیرا ایغال، می تواند غیر جمله باشد و برای غیر تأکید بیاید. ولی تذییل، تنها جمله است و برای تأکید می آید.

---

۱ ـ یس / ۲۱.

۲ ـ برای کاوش بیشتر نگاه کنید به: «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ۲۸۵.

مانند:

از کیمیای مهر تو زر گشت روی من　　آری بیمن لطف شما خاک، زر شود

حافظ.

تذییل

«(وهو) ای التذییل (ضربان: ضرب لم یخرج مخرج المثل) بأن لم یستقل بافادة المراد، بل یتوقف علی ماقبله (نحو «ذلک جزیناهم بماکفروا وهل نجازي اِلاّالکفور» علی وجه) و هو اَنْ یراد «وهل نجازی ذلک الجزاء المخصوص اِلا الکفور» فیتعلق بما قبله».

تذییل دو نوع است:

۱ ـ نوعی که به گونه مَثَل در نیامده.

۲ ـ نوعی که به شکل مَثَل در آمده.

نوع اول که به گونهٔ مَثَل در نیامده، یعنی: در افادهٔ مراد مستقل نیست بلکه به ماقبلش وابسته است. چون: **«ذلک جزیناهم بماکفروا وهل نجازی اِلاّ الکفور»**.[1]

بنابراین وجه که بگوییم: جزای مخصوص، اراده شده یعنی: آیا کیفر داده می‌شود با آن جزای مخصوص مگر کفر پیشه؟ بنابراین وجه، **«هل نجازی اِلاّ الکفور»** تذییلی است که جاری مجرای مَثَل نشده و وابسته به ما قبل است.

مقصود از جزای مخصوص، کیفری است که در آیه پیشین نقل شده:

«فَاَعْرَضُوا فَاَرْسَلْنا علیهم سَیْلَ العَرِم وبَدَّلناهُم بجنّتَیهِم جَنَّتَینِ ذَواتَیْ اُکُلٍ خَمْطٍ وَاَثْلٍ وَشَیء مِنْ سدرٍ قلیل».[2]

یعنی: «قوم سبأ اعراض کردند ما هم سیلی سخت بر آنان فرستادیم و به جای دو باغشان (که انبوه از میوه بود) دو باغ دیگرشان دادیم که بار درختانش تلخ و ترش و بد طعم بود، درختانی از شوره گز و اندکی درخت سدر».

«واَمّا علی الوجه الآخر وهو اَن یراد «وهل یعاقب اِلاّ الکفور» بناءً علی اَنّ المجازاة

---

۱ ـ سباء / ۱۷. قابل تذکر است که: **«نجازی»** در قرآن به صورت متکلم آمده. ولی در نسخه‌های مختصر، به غلط، «یجازی» به گونهٔ غایب ضبط شده.

۲ ـ سبأ / ۱۶.

هی المکافاة اِنْ خیراً فخیرٌ واِنْ شراً فشرٌّ فهو من الضرب الثانی».

امّا بنابر وجه دیگر که: مراد از «**هل نجازی اِلاّ الکفور**»، «**هل یعاقب اِلاّ الکفور**» باشد بدین معنی که: آیا غیر از کفر پیشه، کسی عقاب و عذاب می‌شود؟ و مراد از عذاب و عقاب در این وجه، مطلق عذاب و عقاب باشد نه عذاب مخصوص که در وجه پیشین گفته شد. آنگاه، طبق این معنا، «**هل نجازی اِلاّ الکفور**» جزء قسم دوم، یعنی جاری مجرای مَثَل می‌شود.

و وجه دوم، براین اساس است که مجازات (**هل نجازی**) را به معنی مکافات و پاسخ به اعمال می‌گیریم، چه آن مکافات، عقاب باشد چه ثواب؛ یعنی: اگر عمل، خیر باشد جزا، خیر و ثواب است. و اگر عمل، شرّ باشد، جزا شرّ و عقاب است. پس جزا مطلق مکافات است و ما به کمک قرینه می‌فهمیم که: آیا «**عقاب**» مراد است یا «**ثواب**». مانند «**هل نجازی اِلاّ الکفور**» که به قرینهٔ «**اِلاّ الکفور**» می‌فهمیم مقصود از «**نجازی**» عقاب و عذاب است. ولی در وجه پیشین، «**نجازی**» تنها به معنی عقاب گرفته می‌شد.

«(وضرب اخرج مخرج المثل) بأن یقصد بالجملة الثانیة حکم کُلِیٌّ منفصل عماقبله جارٍمجری الامثال فی‌الاستقلال وفُشُوِّ الاستعمال (نحو ـ وقل جاء الحق وزهق الباطل اِنَّ الباطل کان زهوقاً)».

و نوعی از آن، به‌گونهٔ مثل در آمده، یعنی از جملهٔ دوّم، حکم کلّی منفصل از ماقبلش اراده می‌شود. و آن جمله در استقلال و گسترش استعمال بسان مثلهاست.

مانند: «**وقل جاء الحق وزهق الباطل اِنَّ الباطل کان زهوقاً**».[1]

یعنی: «بگو حق آمد و باطل، تباه و نابود شد مسلّم باطل، فرو پاشیده و تباه شده است».

در این آیهٔ شریفه، «**اِنَّ الباطل کان زهوقاً**» در افادهٔ معنا مستقل است و گسترش در استعمال یافته و جاری مجرای مَثَل شده.

و در فارسی چون:

احمق بودکه‌عرضه کندفضل‌پیش تو   خرما ببصره بردن باشد ز احمقی

امامی هروی.

---

۱ ـ اسراء / ۸۱.

«(وهو ایضاً) ای التذییل ینقسم قسمةً اخری، واتی بلفظة ایضاً تنبیها علی اَنّ هذا التقسیم للتذییل مطلقا لاللضرب الثانی منه (اِمّا) اَنْ یکون (لتأکید منطوق،کهذه الآیة) فانّ زهوق الباطل منطوق فی‌قوله: وزهق الباطل».

و تذییل، تقسیم دیگری را نیز می‌پذیرد. مصنّف، واژه **«ایضاً»** را آورد تا هشدار دهد: این تقسیم، برای مطلق تذییل است نه تنها برای قسم دوم، که جمله به گونهٔ مَثَل بود.

و این تقسیم، بدین صورت است که: تذییل، گاه منطوق و آنچه صریحاً ذکر شده است را تأکید می‌کند مانند آیهٔ **«جاءالحق و زهق الباطل»**، که: زهوق باطل به شکل **«زهق الباطل»** در کلام ذکر شده.

تأکید منطوق در فارسی چون:

گفتم: به یک مکانت نبینم به یک قرار   گفتا که: مه قرار نگیرد به یک مکان

حافظ.

(واِمّا لتأکید مفهوم،کقوله:)

تذییل، گاهی برای تأکید مفهوم است مانند این شعر:[1]

ولَسْتَ بِمُسْتَبْقٍ أخاً لاتَلُمُّهُ   علی شَعَثٍ اَیُّ الرِّجالِ المُهَذَّبُ

یعنی: و تونگه نداشته‌ای برادری را که اصلاح نمی‌کنی او را بر آشفتگی و ناهنجاری اخلاقی. مردان پیراسته کدامند؟

«(ولست) علی لفظ الخطاب».

واژه «لست» به صیغهٔ مخاطب است.

(بِمُسْتَبْقٍ اَخاً لاتَلُمُّه) حال من «اَخاً» لعمومه او من ضمیر المخاطب فی‌لست».

«لاتَلُمُّه»[2] حال است برای **«اخاً»**؛ چون **«اَخاً»** نکرهٔ در سیاق نفی و مفید عمومیّت است. یا حال است برای ضمیر مخاطب در **«لستَ»**.

«لاتلمّه» از «لَمّ یَلُمُّ» گرفته شده «لَمَّ» یعنی: اصلاح کرد و رخنه‌هایش را زدود.

«(علی شَعَث) ای تفرّقٍ وذمیم خصال، فهذا الکلام دلّ بمفهومه علی نفی الکامل

---

۱ ـ این شعر، از **«نابغهٔ ذبیانی»** است؛ اسم وی **«زیاد بن معاویه»** بوده. در بارهٔ وی سخن گفته‌ایم.

۲ ـ **«اللَّمُّ: الجمع الکثیر الشدید. و اللَّمّ: مصدر لَمَّ الشیء یَلُمُّه لَمّاً جَمَعه و اَصْلَحَه. ولَمَّ‌اللّهُ شَعَثَهَ و یَلُمُّه لَمّاً: جمع ماتفرّق من اموره واصلحه»**. «لسان العرب»، ج ۱۲، ص ۵۴۸.

من‌الرّجال، وقداکده بقوله (ایّ الرّجال المهذّب) استفهام بمعنی الانکار، ای لیس فی‌الرّجال مُنَقَّحُ الفعال مرضیّ الخصال».

«شَعَثْ»، به معنی پراکندگی، آشفتگی و خویها و صفات ناشایست است.

سخن، از آغاز تا **«علی شَعِثٍ»** با مفهومش می‌فهماند که: کسی از مردان، کامل نیست. و شاعر، این مفهوم را با **«ایّ الرّجال المهذّب»** که استفهام انکاری است، تأکید کرده؛ یعنی: در مردان، کسی پیراسته رفتار و خشنود کننده خصال نیست.

«ذمیم»: سرزنش شده نکوهیده.[1]

فاعل **«اکده»**، **«شاعر»**، و مفعول آن، **«مفهوم»** است.

«مُنَقَّح»: پیراسته، پاک گردیده.[2]

تأکید مفهوم در فارسی بسان:

نادیده روزگارم، زان کاردان نیم آری به روزگار شود مرد کاردان

ابوالمعالی رازی.

تکمیل

«(واِمّا بالتکمیل ویسمّی الاحتراس ایضاً) لانّ فیه‌التّوقّیِ والاحتراز عن توهُّم خلاف المقصود (وهو اَنْ یؤتي فی‌کلام یوهم خلاف المقصود بما یدفعه) ای یدفع ایهام خلاف المقصود، وذلک الدافع قدیکون فی‌وسط الکلام وقدیکون فی آخر الکلام».

و یا اطناب، به شیوۀ تکمیل است و آن، «احتراس» (نگاه داشتن، پاسداری کردن)[3] نیز نامیده می‌شود؛ چون در آن، نگهبانی و پرهیز نسبت به توهّم خلاف مقصود هست. تکمیل، یعنی: در کلامی که خلاف مقصود را به وهم می‌اندازد، چیزی بیاوریم تا ایهام

---

۱ ـ **«ذمّه ذمّاً ومذمّةً فهو مذموم وذمیم وذمٌ ویکسر ضدّمَدَحه»**. «قاموس اللغه»، چاپ سنگی، ص ۵۲۴. و «منتخب‌اللغات»، ص ۲۰۵.

۲ ـ «قاموس» اللغه»، چاپ سنگی، ص ۹٦. و «منتخب اللغات»، ص ۴۹۰.

۳ ـ «احتراس، خود را از چیزی نگاه‌داشتن و ...». «منتخب اللغات»، ص ۳۰.

«اِحتَرستُ منه تَحَفَظتُ». مصباح المنیر»، ص ۱۳۰.

و **«توقی»** نیز به معنی: **«پرهیز نمودن و خود را نگاه داشتن از چیزی است»**. «منتخب‌اللغات»، ص ۱۲۱. و نگاه کنید به: **«انوار الرّبیع»**، چاپ‌سنگی، ص ۸۰۹.

خلاف مقصود را بزداید. و آن دافع ایهام، گاه در وسط کلام، وگاه در آخر آن می آید.

«فالاول (کقوله:)

قسم نخست، یعنی: جایی که «احتراس» در وسط سخن باشد مانند شعر «طرفةبن‌عبد»:[۱]

فَسَقیٰ دیارَکَ غَیْرَ مُفْسِدها صَوبُ الرّبیع ودیمَةٌ تَهْمی

یعنی: پس سیراب کند سرزمین تو را (در حالی که زیانبار نباشد) باران بهار و بارانی که جریان می‌یابد. «**فسقی**» فعل ماضی است لیکن چون برای دعاست معنی استقبالی دارد.

«(غیرَ مُفْسدها) نَصْبٌ علی الحال من فاعل «سقی» وهو (صوب الربیع)».

«**غیر مفسدها**» منصوب است بنابراین که حال باشد از فاعل «**سقی**» که «**صوب الربیع**» است.

«ای نزول المطر ووقوعه فی‌الرّبیع».

«**صوب الربیع**» به معنی بارش باران در بهار است.[۲]

«(ودیمة تهمی) ای تسیل، فلمّاکان نزول المطر قدیؤول اِلی خراب الدّیار وفسادها اَتی بقوله «غیر مفسدها» دفعاً لذلک».

و «**دیمةٌ تهمی**» یعنی: بارانی که جریان می‌یابد. و از این رو که بارش باران گاه به ویرانی و تباهی خانه‌ها می‌انجامد شاعر «**غیر مفسدها**» را آورد تا آن توهم غیر مقصود را بزداید.

«**دِیمَة**»: بارانی که چندین روز ادامه می‌یابد.[۳]

---

۱ ـ «**طرفة بن العبدبن سفیان**»، شاعر روزگار جاهلی، صاحب یکی از معلقات سبعه و از ستایشگران دربار حیره بود. وی که از یک خانوادهٔ مرفه بحرینی برخاسته بود، راه عیش و نوش پیش گرفت ویکه تاز جشن‌های باده‌نوشان گشت. کناره‌گیری قبیله‌اش از او انگیزه‌ای شد تا به دربار حیره راه یابد و کم کم صاحب شوکت گردد. لیکن غرور بی‌مرز وی باعث قتلش به فرمان شاه شد. امروز معلقهٔ بلند او در دست روزگار است.

نگاه کنید به: «شرح معلقات سبعه»، نوشتهٔ زوزنی، از ص ۴۴ ـ ۴۲. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، از ص ۱۶۰ ـ ۱۵۷. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ ج. م. عبدالجلیل، ص ۴۷. «راهنمای دانشوران»، ج ۲، ص ۱۱۰. «ریحانة الادب»، ج ۴، از ص ۵۳ ـ ۵۱، و «البیان و التبیین»، ج ۲، ص ۱۷۷.

۲ ـ واژهٔ «**صوب**» به معنی نزول است. و مقصود از «**صوب الرّبیع**» باریدن باران بهاری است.

«صوب بالفتح، فرود آمدن باران و ....» «منتخب اللغات»، ص ۲۹۰. و «قاموس اللغة»، چاپ‌سنگی، ص ۳۷.

۳ ـ «**والدِیّمة بالکسر المطر یدوم اَیّاماً**». مصباح المنیر»، ص ۲۰۴.

«دیمه ـ بالکسر ـ همیشه و بارانی که پیاپی بارد». «منتخب اللغات»، ص ۱۹۱.

«تهمی»: ـ بفتح تاء ـ به معنی «تسیل» است، یعنی جاری می‌شود.[۱]

«دفعاً لذلک»: آن توهم غیر مراد را بزداید.[۲]

«(و) الثانی (نحو: اَذلةٍ علی المؤمنین) فانّه لماکان ممّا یوهم اَن یکون ذلک لضعفهم دَفَعه بقوله (اعزةٍ علی الکافرین) تنبیهاً علی اَنّ ذلک تواضع منهم للمؤمنین، ولهذا عُدّی الذل بعلی لِتضمنه معنی العطف، ویجوز اَنْ یقصد بالتعدیة بعلی الدلالة علی اَنّهم مع شرفهم وعلوّ طبقتهم وفضلهم علی المؤمنین خافضون لهم اجنحتهم».

و دوم، یعنی جایی که **«احتراس»** در پایان سخن بیاید مانند:

«فسوف یأتی‌اللّه بقوم یُحبّهم ویُحبّونه اَذلةٍ علی المؤمنین».[۳]

«اذلةٍ»، جمع «ذلیل» است[۴] یعنی: آن قوم، بر مؤمنین فروتن و رام هستند. از این سخن، به وهم می‌رسد که فروتنی آن قوم برآمده از ناتوانی بوده. خداوند ـ متعال ـ این توهّم را با آوردن **«اعزّةٍ علی الکافرین»** زدوده تا بفهماند: ذلیل بودنشان، نشانهٔ تواضع آنان نسبت به مؤمنین است.[۵]

و از این رو **«اذلّةٍ»** با **«علیٰ»** متعدی شده (با این که باید بالام بیاید)؛ چون **«اذلّة»** متضمن معنی (عطف)، یعنی مهربانی و رحمت است.

و ممکن است از متعدی شدن **«اذلّةٍ»** با **«علیٰ»**، که نشان دهندهٔ استعلاءِ است، چنین قصد شود که: آن قوم با این که دارای شرف و بالایی مرتبه و برتری بر مؤمنین هستند، برای آنان بال می‌گسترانند و فروتنی می‌کنند.[۶]

---

۱ ـ **«هَمَی: الدّمع والماء (هَمْیا) مِنْ باب رَمَی، سال».** «مصباح المنیر»، ص ۶۴۱. و «قاموس‌اللغه»، چاپ‌سنگی، ص ۶۴۵.

۲ ـ **«غیر مفسدها»** بین فعل و فاعل قرار گرفته.

۳ ـ مائده / ۵۴.

۴ ـ **«والذِل بکسر الذال غیر الذُل بضمها؛ لانّ الاول اللین والانقیاد والثانی الهوان والاستخفاف».** «تفسیرتبیان»، ج ۳، ص ۵۵۷.

۵ ـ این آیه را برخی گفته‌اند: دربارهٔ قوم ابوموسی اشعری است. و بعضی قائلند: دربارهٔ قوم طرفدار علی ـ علیه‌السّلام ـ است. و گفته شده: دربارهٔ اهل یمن است. و بعضی نقل کرده‌اند که: دربارهٔ قوم سلمان فارسی است. نگاه کنید به: «تفسیرتبیان»، ج ۳، از ص ۵۵۷ ـ ۵۵۴. «کشّاف»، ج ۱، ص ۶۲۱. «جوامع الجامع»، چاپ سنگی، ص ۱۱۲. «المیزان»، ج ۵، از ص ۴۲۰ ـ ۴۱۵.

۶ ـ **«خفض جناح»** کنایه از فروتنی و تواضع است.

«علی اَنَّ ذلک تواضع منهم» یعنی: آن ذلیل بودن نسبت به مؤمنین پدیدهٔ تواضع آنان است.[۱]

تتمیم

«(واِمّا بالتتمیم وهو اَنْ یؤتی فی کلام لایوهم خلاف المقصود بفضلة) مثل مفعول او حال او نحو ذلک ممّا لیس بجملة مستقلة ولارکن کلام، ومَنْ زعم اَنّه اراد بالفضلة مایتم اصل المعنی بدونه فقدکذبه کلام المصنّف فی الایضاح، واَنّه لاتخصیص لذلک بالتتمیم».[۲]

و یا اطناب، به شیوهٔ تتمیم است؛ یعنی در کلامی که خلاف مقصود را به وهم نمی‌اندازد فضله‌ای چون حال، مفعول، مجرور و تمییز از قلمرو چیزهایی که جملهٔ مستقل و رکن کلام نیست، می‌آوریم.

برخی پنداشته‌اند: مراد مصنّف از **«فضله»**، چیزی است که اصل معنی بدون آن تمام گردد.

اینک شارح می‌گوید: این پندار را دو چیز تکذیب می‌کند:

۱ ـ سخن مصنّف در کتاب **«ایضاح»**؛ چون وی در آنجا برای تتمیم، مَثَل زده به **«ممّاتحبون»** در **«لَنْ تنالوا البرّحتی تنفقوا ممّا تحبون»**[۳] در این آیهٔ شریفه، اصل معنی بدون **«ممّاتحبون»** تمام نمی‌شود.

۲ ـ تمام شدن اصل معنی اختصاص به تتمیم ندارد. موارد بسیاری از اطناب هست که اصل معنی قبل از آمدن آن موارد، پایان یافته.

«نحو ذلک»: آنچه مثل مفعول و حال است؛ چون: تمیز و مجرور.

«(لنکتة کالمبالغة، نحو «ویطعمون الطعام علی حبّه» فی وجه) وهو اَن یکون الضمیر فی «حبّه» للطعام (ای) یطعمونه (مع حبّه) والاحتیاج الیه. واِنْ جعل الضمیر للّه تعالی

---

۱ ـ تکمیل یا احتراس، نمونه‌های فراوان دارد مثل:

«اشداء علی الکفار رُحَماءُ بینهم». فتح / ۲۹.

«تخرج بیضاءِ من غیر سوءٍ». طه / ۲۲.

«قالوا نشهد اِنّک لَرسول‌اللّه واللّه یَعْلَمُ اِنّک لَرسوله واللّه یشهد اِنَّ المنافقین لکاذبون». منافقون / ۱.

۲ ـ برای آگاهی بیشتر از بحث تتمیم نگاه کنید به: «انوار الرّبیع»، ص ۲۸۹.

۳ ـ آل عمران / ۹۲.

ای یطعمونه علی حب‌اللّه فهو لتأدیة اصل المراد».

آن فضله، باید برای نکته‌ای به کلام افزوده شود چون مبالغه در آیهٔ شریفهٔ **«ویطعمون الطعام علی حبّه»**[1] که **«علی حبّه»** فضله است و به ستایش، مبالغه می‌بخشد. البته، اگر ضمیر **«علی حبّه»** را به «طعام» برگردانیم؛ یعنی: می‌بخشند با این که آن را دوست دارند و مورد احتیاج آنان است مسلّم، بخشش چیزهای محبوب و مورد نیاز، اوج کرم و بزرگواری را می‌رساند. و این تتمیم، در مدح اهل البیت ـ علیهم‌السّلام ـ به کرم، ایجاد مبالغه می‌کند.

امّا اگر مقصود از ضمیر **«علی حبّه»** خداوند ـ متعال ـ باشد، یعنی: **«یطعمونه علی حبّ‌اللّه»** در این صورت **«علی‌حبه»** برای ادای اصل مراد آمده و دیگر از باب تتمیم نیست. از قلمرو مساوات است. یعنی: اطعامشان براساس حب خداست در این عبارت، لفظی افزونتر از معنا نیست.[2]

اعتراض

«(و إمّا بالاعتراض وهو اَنْ یؤتی فی‌اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنی بجملةٍ او اکثر لامحل لها من الاعراب لنکتةٍ سوی دفع الایهام) لم یرد بالکلام مجموع المسندالیه والمسند فقط بل مع جمیع ما یتعلق بهما مِنَ الفَضَلات والتوابع. والمراد باتصال الکلامین اَنْ یکون الثانی بیاناً للاوّل او تأکیداً او بدلاً».

و یا اطناب، به‌گونهٔ اعتراض می‌آید و آن بدین شیوه است که:[3] در بین یک کلام یا دو کلامی که اتصال معنوی دارد یک جمله یا چند جمله که محل از اعراب ندارد را برای نکته‌ای غیر از زدودن ایهام بیاوریم.

مقصود مصنّف از کلام، مسندالیه و مسند به تنهایی نیست. بلکه این دو است با هر چه از فضله‌ها و توابع که به آنها تعلق دارد.

---

۱ ـ انسان / ۸.

۲ ـ از مصادیق تتمیم است:

۱ ـ «وآتی المال علیٰ حُبّه» بقره / ۱۷۷.

۲ ـ «وهو مؤمن» در «وَمَن یعمل من الصّالحات وهو مؤمن فلایخاف». طه / ۱۱۲.

۳ ـ برای ارزیابی کامل جمله‌های معترضه، رجوع کنید به: «مغنی» باب دوّم. و «انوار الرّبیع»، چاپ سنگی، ص ۵۲۳.

و مراد از اتصال معنوی دو کلام، این است که: کلام دوم عطف بیان، یا بدل، یا تأکید (و مانند آن) برای کلام نخست باشد.

«**من الفضلات**» چون مفعول و حال.

«(کالتنزیه فی‌قوله تعالی: ویجعلون للّه البنات سبحانه ولهم مایشتهون) فقوله ـ سبحانه ـ جملة لانّه مَصْدرٌ بتقدیر الفعل وقعت فی‌اثناءِ الکلام، لانّ قوله «ولهم ما یشتهون» عطفٌ علی قوله: للّه البنات».

و مانند تنزیه، یعنی نکته‌ای که جملهٔ معترضه گاه برای فهماندن آن می آید «**تنزیه**»[1] و پیراستن است. مثل: «**ویجعلون للّه البنات سبحانه ولهم مایشتهون**».[2]

در اینجا «**سبحانه**» مصدر و مفعول فعل مقدر (اُسَبِحُّ) و جمله‌ای است که در وسط کلام واقع شده. چون «**للّه البنات**» معطوف علیهِ «**ولهم مایشتهون**» است.

(والدعاء فی‌قوله:)

یا جملهٔ معترضه برای دعاست مانند این شعر «**عوف بن محلم**»:[3]

اِنَّ الثمانین وبُلِغتها قد احوجت سمعی اِلی ترجمان

یعنی: به راستی هشتاد سالگی (و به آن برسی) گوشم را نیازمند بازگو کننده کرده.

«**اَیْ مُفَسِّر ومُکَرِّرِ**» ترجمان، به معنی بیان کننده و تکرار کننده است.

«فقوله «وبُلغتها» اعتراضٌ فی‌اثناءِ الکلام لقصد الدعاءِ، والواو فی‌مثله تسمّی واواً اعتراضیة لیست بعاطفةٍ ولاحالیّة».

«**وبُلغتها**» جملهٔ معترضه‌ای است که به قصد دعا، در وسط سخن، یعنی بین اسم اِنّ و خبر آن واقع شده واو، برسر چنین جمله‌های معترضه‌ای واو اعتراضیه است و واو عاطفه یا حالیّه نیست.

---

۱ ـ «تنزیه»، دور کردن از صفات زشت و از مرداری و کسی را به دور بودن از صفات زشت صفت کردن». «کنزاللغات»، باب التاءِ مع الهآءِ.

۲ ـ نحل / ۵۷.

۳ ـ «**عوف بن محلم شیبانی**» نزد عبدالله بن طاهر رفت، عبداللّه بر وی سلام کرد ولی عوف نشنید وقتی به او گفتند: عبداللّه، سلام کرد چرا پاسخ ندادی؟ این شعر را سرود.

عوف بن محلم مکنّی به «**ابومنهال**»، در حران از مادر زاده شد، در جوانی به بغداد رفت و تا سی‌سال، ندیم طاهربن الحسین بود. پس از درگذشت طاهر، عوف، درکنار عبداللّه بن طاهر ماند تا جامهٔ پیری پوشید.

وی در سال ۲۲۰ هـ. ق در بستر خاک آرمید.

رجوع کنید به: «معجم الادباء»، ج ٦، ص ۹۵. و «الاعلام» زرکلی، ج ۵، ص ۲۷۸.

و در فارسی مانند:

تیغت که باد سینهٔ خصمت نیام او　　　در دست تو چو با اسدالله ذوالفقار

در این شعر، عبارت «باد سینهٔ خصمت نیام او» اعتراض است و برای دعا آمده.

و مثل این شعرهای زیبای حافظ :

بجز آن نرگس مستانه که (چشمش مرساد)
زیر این طارم فیروزه کسی خوش ننشست

هنگام وداع تو زبس گریه که کردم
(دور از رخ تو) چشم مرا نور نماندست

شکر فروش که (عمرش دراز باد) چرا
تفقّدی نکند طوطی شکر خارا

آب و آتش بهم آمیختهٔ از لب لعل
(چشم بد دور) که بس شعبده باز آمدهٔ

در این اشعار، آنچه داخل پرانتز آمده معترضه است.

«(والتنبیه فی قوله:)

یا نکته در جملهٔ معترضه، تنبیه است؛ یعنی: آن جمله، برای هشدار دادن و بیدار کردن می آید، همچون این شعر:[۱]

واعْلَمْ فَعِلم المرء یَنْفَعُهُ　　　اَنْ سَوفَ یأتی کلُّ ما قُدِّرا

یعنی: و بدان (دانش شخص به او سود می‌بخشد) که آنچه مقدر است بزودی می رسد.

«هذا اعتراض بین «اعلم» ومفعوله وهو (اَنْ سوف یأتی کل ما قدرا)».

جملهٔ **«فَعِلم المَرء ینفعه»** اعتراض است بین **«اعلم»** و مفعول آن که **«اَن سوف یأتی کل ما قدّرا»** است.

«اَنْ هی المخفّفة من الثقیلة، وضمیر الشأن محذوف، یعنی اَنّ المقدور آتٍ البتّةَ واِنْ وقَعَ فیه تأخیرٌمّا، وفی هذا تسلیة وتسهیل للأمر».

---

۱ ـ شاعر این شعر، شناخته نشده.

«اَنْ» برسر «اَنْ سوف» مخفّفهٔ از مثقّله است. و ضمیر شأن حذف شده.

یعنی: آنچه مقدّر شده حتماً می‌رسد گرچه اندکی به تأخیر بیفتد. و در این بینش، دل آرامش می‌یابد و کار آسان می‌شود.

اعتراض تنبیهی در فارسی مانند «ای مرد هشیار» در شعر سعدی:

زنان باردار ای‌مرد هشیار   اگر وقت ولادت مار زایند
از آن بهتر بنزدیک خردمند   که فرزندان ناهموار زایند

«فالاعتراض یباین التتمیم؛ لانّه اِنّما یکون بفضلة. والفضلة لابدّلها مِنْ اعراب. ویباین التکمیل؛ لانّه اِنّما یقع لدفع ایهام خلاف المقصود. ویباین الایغال؛ لانّه لایکون اِلاّ فی آخر الکلام. لکنّه یشمل بعض صور التذییل، وهو ما یکون بجملة لامحلّ لها من الاعراب وقعت بین جملتین متصلتین معنی؛ لانّه کمالم یشترط فی‌التذییل اَنْ یکون بین کلامین لم‌یشترط فیه اَلاّ یکون بین کلامین».

بنابراین، اعتراض، با تتمیم مباین است؛ چون تتمیم، حتماً باید فضله باشد. و فضله، به ناچار اعراب دارد. ولی جملهٔ معترضه، محلی از اعراب ندارد. و اعتراض، با تکمیل مباین است؛ زیرا تکمیل برای زدودن ایهام خلاف مقصود است. لیکن اعتراض، برای زدودن ایهام خلاف مقصود نیست.[1]

و با ایغال، مباینت دارد؛ چون ایغال، تنها در پایان سخن می‌آید. ولی اعتراض، بعضی از موارد تذییل را فرا می‌گیرد و آن جایی است که: جمله‌ای بدون محلّ از اعراب، بین دو جمله‌ای که از نظر معنا متصل است، واقع گردد.

این مورد، هم از موارد اعتراض شمرده می‌شود و هم از موارد تذییل؛ چون در تذییل، همانطور که شرط نشده که مابین دو کلام باشد شرط هم نشده که مابین دو کلام نباشد یعنی: «**لابشرط**» است و هیچ شرطی برای آن لحاظ نشده و هر چه **لابشرط** باشد با هر شرطی سازگار است.

«فتأمل حتی یظهر لک فساد ما قیل اِنّه یباین التذییل بناءً علی اَنّه لم یشترط فیه اَنْ یکون بین کلام اوبین کلامین متصلین معنی».

---

۱ ـ قابل تذکر است: غالباً «**علیه‌السّلام**»، «**معاذاللّه**»، «**رحمةاللّه علیه**» در بین سخنان، معترضه است.

پس بیندیش، تا برای تو روشن شود تباهی سخن کسی که گفته: اعتراض، با تذییل، مباینت دارد؛ چون در تذییل، شرط نشده که بین کلام یا دو کلامی باشد که اتصال معنوی دارد.

فساد این سخن از این روست که: در تذییل، بین کلام بودن شرط نشده، بین کلام نبودن نیز شرط نشده، بنابراین، تذییل می‌تواند وسط کلام باشد و می‌تواند در پایان نیز بیاید. در اینجا «**عدم الاشتراط**» هست نه «**اشتراط عدم**». اگر شرط شده بود که وسط کلام نیاید آنگاه سخن قائل درست بود.

«**(وممّا جاء) أی ومن الاعتراض الّذی وقع (بین کلامین) متصلین (وهواکثر من جملةٍ ایضاً) ای کما اَنّ الواقع هوبینه اکثر مِنْ جملة (قوله تعالی فأتوهن من حیث امرکم‌اللّه اِنّ‌اللّه یحبّ التّوابین ویحبّ المتطهرین) فهذا اعتراض اکثر من جملة؛ لانّه کلام یشتمل علی جملتین وقع بین کلامین اولهما قوله «فأتوهنّ من حیث امرکم اللّه» وثانیهما قوله (نساؤکم حرث لکم)».**

از جملات معترضه‌ای که بین دو کلام متصل واقع شده و بیشتر از یک جمله است همانطور که آنچه جمله‌های معترضه را در برگرفته از یک جمله بیشتر است، سخن خداوند ـ متعال ـ است.

«**فأتوهن مِنْ حیث امرکم اللّه اِنّ‌اللّه یحبّ التّوابین ویحبّ المتطهرین**».[1]

در اینجا «**اِنَّ‌اللّه یحبّ التّوابین ویحبّ المتطهرین**» که از دو جمله، شکل یافته، معترضه واقع شده بین دو کلام که نخستین آن «**فأتوهنَّ من حیث امرکم‌اللّه**» است و دوّم آن «**نساؤکم حرث لکم**».[2]

«**کما اَنَّ الواقع هو بینه اکثرمن جملة**». این جمله، بیان «**ایضاً**» است. یعنی: چیزی که اعتراض بین آن واقع شده بیشتر از یک جمله است، همانطور، اعتراض نیز بیشتر از یک جمله، آمده.

به تعبیر دیگر: گاه اعتراض نیز مانند دو جملهٔ فراگیرندهٔ آن بیشتر از یک جمله می‌آید.

«**والکلامان متصلان معنی (فانّ قوله نساؤکم حرثٌ لکم بیان لقوله فأتوهن من حیث**

---

۱ ـ بقره / ۲۲۲.

۲ ـ بقره / ۲۲۳.

امرکم‌اللّه) وهو مکان الحرث فانّ الغرض الاصلی من الاتیان طلب النسل لاقضاء الشهوة والنکتة فی‌هذا الاعتراض الترغیب فیما امروابه والتنفیر عمّا نهوا عنه».

و دو کلام، در این سو و آن سوی جمله‌های معترضه، با هم متصل است. چون در آغاز آمده: «**فأتوهن مِنْ حیث امرکم‌اللّه**». یعنی: آن گونه که خداوند فرمانتان داده با زنانتان همبستر شوید.

و بعد از جمله‌های معترضه آمده: «**نساؤکم حرثٌ لکم**» یعنی: زنان شما کشتگاه شمایند. بنابراین، «**نساؤکم حرثٌ لکم**» شیوهٔ هماغوشی را بیان می‌کند و می‌فهماند هماغوشی باید ثمره‌ای به دنبال داشته باشد و از آن فرزندی پدید آید. و می‌آموزد: راه «**اتیان**»، یعنی آمیزش که با «**فأتوهن**» به آن امر شده از پیش است نه از پس؛ زیرا هدف اصلی از آمیزش، فرزند خواهی است نه فرو نشاندن شهوت.

و نکتهٔ این اعتراض، تشویق به چیزی است که خداوند فرمان داده و نفرت بخشیدن نسبت به چیزی است که خداوند از آن نهی فرموده.

«**(وقال قوم قد تکون النکتة فیه) ای فی‌الاعتراض (غیر ما ذکر) ممّا سوی دفع الایهام، حتّی اِنّه قدیکون لدفع ایهام خلاف المقصود».**

و گروهی گفته‌اند: گاهی نکتهٔ در اعتراض، غیر از چیزی است که ذکر شد (آنچه ذکر شد «سوای دفع ایهام» بود). در نتیجه، بنابراین قول، اعتراض برای دفع ایهام نیز می‌آید.

«**(ثم) القائلون بانَّ النکتة فیه قدتکون دفع الایهام افترقوا فرقتین (جوّزبعضهم وقوعه) ای الاعتراض فی (آخر جملةٍ لاتلیها جملة متصلة بها) وذلک بالاّتلی الجملةَ جملةٌ اُخری اصلاً، فیکون الاعتراض فی آخرالکلام، او تلیها جملة اخری غیر متصلة بها معنی، و هذا الاصطلاح مذکور فی‌مواضع من الکشّاف».**

سپس کسانی که گفته‌اند: نکتهٔ در اعتراض، گاه، دفع ایهام است؛ دو گروه شده‌اند: برخی از آنان جایز دانسته‌اند جملهٔ معترضه، در پایان جمله‌ای قرار بگیرد که جملهٔ دیگری متصل به آن نیست. بدین شکل که: یا اصلاً کنار جمله‌ای که اعتراض بعد از آن آمده جملهٔ دیگری نباشد که در این صورت، جملهٔ معترضه در پایان کلام قرار می‌گیرد. یا جملهٔ دیگری باشد ولی با آن جمله، اتصال نداشته باشد. و این اصطلاح، در جاهای

گوناگونی از کشّاف آمده.[۱]

یعنی «**شیخ محمود زمخشری**» در جاهایی از کشاف به برخی از جمله‌ها که در پایان بوده و یا جملهٔ بعد از آن به ماقبل جملهٔ معترضه متصل نبوده، عنوان «**اعتراض**» اطلاق کرده.

«**بانّ النکتة فیه**»: نکتهٔ در اعتراض.

«**آخر جملة لا تلیها جملة متصلةٌ بها**».

ضمیر «**لا تلیها**» و «**بها**» به «**جمله**» بر می‌گردد. و مراد از آن، جملهٔ قبل از اعتراض است؛ یعنی: اعتراض، در پایان جمله‌ای قرار بگیرد که در جوار آن جملهٔ ما قبل اعتراض، جملهٔ دیگری متصل به آن نباشد.

«**فالاعتراض عند هولاء اَن یؤتی فی اثناء الکلام او فی آخره او بین کلامین متصلین او غیر متصلین بجملة او اکثر لا محل لها من الاعراب لنکتةٍ سواء کانت دفع الایهام او غیره**».

اعتراض، نزد این گروه، چنین است که: در بین کلام یا پایان آن، یا در بین دو کلام متصل یا دو کلام غیر متصل، یک جملهٔ بدون محل از اعراب یا بیشتر از آن را بیاوریم برای نکته‌ای، چه آن نکته، دفع ایهام باشد چه غیر آن.

«**(فیشمل) الاعتراض بهذا التفسیر (التذییل) مطلقاً؛ لانّه یجب اَنْ یکون بجملة لامحلّ لها من الاعراب واِنْ لم یذکره المصنّف**».

اعتراض، بنابراین، تفسیر، همهٔ موارد تذییل را فرا می‌گیرد؛ چون جمله‌ای که برای تذییل می آید باید مانند جملهٔ معترضه، محل از اعراب نداشته باشد گرچه این را مصنّف نگفته است.

«**بهذا التفسیر**» یعنی: تفسیر کسانی که جایز می‌دانستند آمدن اعتراض را برای دفع ایهام و جایز می‌دانستند وقوع آن را در پایان کلام و در جایی که جملهٔ متصل به آن نباشد.

«**مطلقا**»: همهٔ موارد تذییل را فرا می‌گیرد.

«**(وبعض صورالتکمیل) وهومایکون بجملة لامحل لها من الاعراب فانّ التکمیل**

---

۱ ـ «**کشّاف**»، نام یک دوره تفسیر قرآن مجید است که آن را ابوالقاسم، جاراللّه، محمود بن عمر زمخشری، خوارزمی نگاشته. وی در اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم می‌زیسته است.

قدیکون بجملة وقدیکون بغیرها والجملة التکمیلیة قدتکون ذات اعراب وقدلاتکون لکنّها تباین التتمیم؛ لانّ الفضلة لابدّلها من اعراب».

اعتراض، بنابراین تفسیر، برخی از موارد تکمیل را نیز در بر می‌گیرد؛ و آن جایی است که تکمیل، به صورت جملهٔ بدون محل از اعراب باشد. چون تکمیل، گاه مفرد وگاه جملهٔ صاحب اعراب وگاه بدون محل از اعراب است. لیکن جملهٔ معترضه با تتمیم مباینت دارد؛ زیرا تتمیم فضله است و فضله، ناگزیر اعراب دارد.

مراد از ضمیر «**لکنّها**» جملهٔ معترضه است.

«**وقیل: لانّه لایشترط فی‌التتمیم اَنْ یکون جملة کما اشترط فی‌الاعتراض وهو غلط کما یقال: اِنّ الانسان یباین الحیوان؛ لانّه لم یشترط فی‌الحیوان النطق فافهم**».

و برخی گفته‌اند: مباینت اعتراض، با تتمیم از این روست که: در اعتراض، جمله بودن شرط شده ولی در تتمیم شرط نشده.

این سخن غلط و مثل این است که کسی بگوید: «انسان با حیوان مباینت دارد؛ چون در حیوان، نطق شرط نشده».

«**فافهم**» اشاره است به این که ما یک «**عدم اشتراط**» داریم و یک «**اشتراط شیء**» و یک «**اشتراط عدم**». در «**عدم اشتراط**» ما چیزی را به عنوان شرط ، لحاظ نکرده‌ایم؛ مثلاً در «تتمیم» جمله بودن شرط نشده از این رو، تتمیم می‌شود جمله باشد و می‌شود غیر جمله.

و در «**اشتراط شیء**» ما شرطی را لحاظ کرده‌ایم؛ مثلاً در اعتراض، جمله بودن شرط شده.

و در «**اشتراط عدم**» ما نبودن چیزی را شرط می‌کنیم.

این قائل «**عدم اشتراط**» را با «**اشتراط عدم**» اشتباه کرده.

و مثل کسی کرده که بگوید: انسان با حیوان، مباینت دارد؛ چون در حیوان، نطق، شرط نشده. با این که حیوان با انسان مباینت ندارد، انسان، اخص مطلق و حیوان اعم مطلق است.

و به تعبیر دیگر: نطق در حیوان شرط نشده از این رو هم بر انسان صدق می‌کند که نطق در آن شرط شده و هم بر غیر انسان.

و به سخن دیگر، حیوان نسبت به نطق، عدم الاشتراط دارد نه اشتراط عدم.

«(وبعضهم) ای وجوّز بعض القائلین بانّ نکتة الاعتراض قدتکون دفع الایهام (کونه) ای الاعتراض (غیر جملةٍ) فالاعتراض عندهم اَنْ یؤتی فی‌اثناء الکلام او بین کلامین متصلین معنی بجملةٍ او غیرها لنکتةٍ ما».

برخی از کسانی که می‌گویند: اعتراض، برای دفع ایهام نیز می آید، غیر جمله بودن اعتراض را جایز دانسته‌اند.

بنابراین، اعتراض، نزد آنان چنین است که: وسط کلام یا بین دو کلام متصل از جهت معنی، جمله یا غیر جمله‌ای بیاوریم برای افادهٔ نکته‌ای.

«(فیشمل) الاعتراض بهذا التفسیر (بعض صور التتمیم و) بعض صور (التکمیل) وهو ما یکون واقعاً فی‌اثناء الکلام او بین الکلامین المتصلین».

اعتراض، بنابراین تفسیر، بعضی از موارد تتمیم و تکمیل، یعنی: هر کدام ازموارد تتمیم و تکمیل که در وسط کلام یا بین دو کلام متصل قرار گرفته باشد را فرا می‌گیرد.

شیوه‌های جدید سنجش اطناب

«(وامّا بغیر ذلک) عطف علی قوله امّا بالایضاح بعد الابهام وامّا بکذا وکذا (کقوله تعالی الذّین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربّهم ویؤمنون به فانّه لواختصر) ای ترک الاطناب فانّ الاختصار قدیطلق علی مایعمّ الایجاز والمساواة کمامرّ (لم یذکر ویؤمنون به؛ لانَّ ایمانهم لاینکره) ای لایجهله (من یثبتهم) فلاحاجة اِلی الاخبار به لکونه معلوماً».

و یا اطناب، به غیر از شیوه‌های گذشته است.

«وامّا بغیر ذلک» بر **«امّا بالایضاح بعد الابهام»** و سر فصلهای دیگری چون: **«اِمّا بالتذییل واِمّا بالتکمیل وامّا بالتتمیم و...»** عطف شده.

و آن اطناب جدید مانند: **«الذّین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمدربّهم و یؤمنون به»**.[1]

---

۱ ـ غافر / ۷.

این آیه اگر اختصار داشت و اطناب ترک شده بود (مقصود از اختصار در اینجا مساوات است و مسلّم همانطور که گذشت[۱] اختصار، بر ایجاز و مساوات هر دو اطلاق می‌شود). **«ویؤمنون به»** ذکر نمی‌شد؛ چون ایمان این فرشتگان برای کسانی که به آنان باور دارند معلوم است و نیاز به ذکر آن نیست.

«(وَحَسَّنَ ذکرَه) ای ذکر قوله ویؤمنون به (اظهارُ شرف الایمان ترغیبا فیه) وکون هذا الاطناب بغیر ما ذکر من الوجوه السابقه ظاهرٌ بالتأمل فیها».[۲]

و نشان دادن شرف ایمان، آوردن **«ویؤمنون به»** را نیکو ساخته تا مردم به سوی آن گرایش پیدا کنند.

«اظهارُ» فاعل **«حَسَّنَ»** و **«ذکره»** مفعول آن است. و **«کون»** مبتدا و **«ظاهرٌ»** خبر آن است.

و این که اطناب در **«ویؤمنون به»** غیر از شیوه‌های پیشین است با اندیشه، در آن شیوه‌ها روشن می‌شود. بدین شکل:

مبهمی را بیان نکرده که ایضاح بعد از ابهام باشد.

در پایان شعر یا کلام نیامده تا داخل در ایغال گردد.

توهم خلاف مقصودی را نزدوده تا تکمیل نام گیرد.

فضله نیست تا بتوان نام تتمیم بر آن نهاد.

عطف خاص بر عام یا تکرار هم نیست.

و چون معنی پیشین را تأکید نمی‌کند، تذییل هم نخواهد بود.

و از این رو که از قلمرو اصل کلام بیرون نرفته داخل در اعتراض، نمی‌گردد.

«(واعلم انّه قدیوصف الکلام بالایجاز والاطناب باعتبار کثرة حروفه وقلتها بالنسبة اِلی کلام آخر مساو له) ای لذلک الکلام (فی اصل المعنی) فیقال للاکثر حروفاً انه مطنب و للاقل اِنّه موجز».

و بدان که: گاهی دو کلام مساوی در معنی را با هم می‌سنجند به هر کدام که حروفش

---

۱ ـ مختصرهای چاپ قدیم، ص ۱۲۳. مختصرهای چاپ جدید ص ۲۸۰. و مختصرهای حاشیه‌دار، ص ۲۶۴.

۲ ـ ضمیر «فیها» به «وجوه» باز می‌گردد.

بیشتر باشد «مطنب» و به هرکدام که کمتر باشد **«موجز»** گفته می‌شود؛ مانند این شعر:

هر کس که برد به بصره خرما　　بر جهل خود او دهد گواهی

در مقایسه با این شعر:

مثلت هست چو تاجر که رود از پی سود
بسوی بصره و سرمایه زخرما کرده

شعر نخست از «**سنایی**» و شعر دوم از **«ابن یمین»** است. شعر دوم نسبت به اوّل «مطنب» و شعر نخست نسبت به دوم «موجز» است.

و مثل این شعر:

دقیقی مدیح آورد نزد او　　چو خرما بود برده سوی هجر[1]

و این شعر:

شعر ما پیشت چنان باشد که از شهر حجاز
با یکی خرما کسی هجرت کند سوی هجر[2]

(کقوله) مانند این شعر **«ابوتمام»**:[3]

يَصِدُ عن الدنيا اذا عَنَّ سُؤدَدٌ　　ولوبُرِّزَتْ فيزیّ عَذراء ناهد

یعنی: روی از دنیا بر می‌گیرد هنگامی که بزرگی رخ نماید گرچه به سیمای دختری سینه برآمده باشد.

در قیاس با این شعر:

ولست بنظّار الی جانب الغنی　　اذا کانت العَلیاء فی جانب الفقر

---

۱ ـ «هَجَر» بروزن سفر، «نام شهری است که خرما در آن بسیار می‌شود». «منتخب‌اللغات»، ص ۵۶۷

۲ ـ این شعر از **«سنایی»** است و نسبت به شعر قبلش که از **«دقیقی»** است، اطناب دارد.

۳ ـ **«ابوتمام»**، کنیهٔ «حبیب بن اوس طائی» است. وی در سال ۱۸۰ هجری در «جاسم»، که یکی از دهکده‌های سوریه است پابه جهان نهاد. و کم‌کم به کمک ذوق سرشار و تلاشهای پی‌گیرش از افتخارات تاریخ تشیّع و تاریخ ادب شد. شمع زندگیش در سال ۲۲۸ هجری فروخفت. نگاه کنید به: «تأسیس الشیعه»، ص ۱۹۵. و «الذریعه»، ج ۷، ص ۸۶. و ج ۹، ص ۳۸. و ج ۱۶، ص ۱۲۴. و «رجال نجاشی»، ص ۱۰۸ و ۱۰۹. و «تاریخ ادبیات زبان عربی»، نوشتهٔ «حنافاخوری» و ترجمهٔ «عبدالمحمّد آیتی»، ص ۳۷۱ ـ ۳۵۶. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ «عبدالجلیل» و ترجمهٔ «آذرنوش»، ص ۱۱۸ و ۱۱۹. «فوائد رضویه» نوشتهٔ «شیخ عباس قمی» ـ رحمةالله علیه ـ ص ۹۲ و ۹۳. «ریحانةالادب»، ج ۷، از ص ۴۷ ـ ۴۵. «الاغانی»، ج ۱۶، ص ۴۳۱ ـ ۴۱۴. «الاعلام»، ج ۲، ص ۱۶۵. و «اعیان الشیعه»، ج ۴، ص ۵۳۸ ـ ۳۸۹.

یعنی: من به سوی ثروت چشم نمی‌دوزم هنگامی که سروری در تهیدستی است.

در این دو شعر، هر دو شاعر ادّعا کرده‌اند که: هنگام تضاد دنیا با شرافت و بزرگی، آنان، دنیا را رها می‌کنند. لیکن شعر نخست، نسبت به شعر دوّم موجز است و شعر دوم نسبت به شعر اول مطنب.

شرح واژه‌های شعر نخست

«یَصّد» ـ بفتح یا و کسر صاد ـ به معنی **«یُعرض»** ـ به ضم اول ـ است. یعنی: اعراض می‌کند و روی بر می‌گرداند.[۱]

«اذا عَنَّ»: زمانی که ظاهر شود.[۲]

«سُؤدد ای سیادَةٌ»: **«سُؤدد»** به معنی بزرگی و آقایی است.[۳]

«برزت»: جلوه کند. فاعل آن دنیاست.

«الزّی الهیئة»: **«زیّ»** به معنی شکل، سیما و قیافه است.[۴]

«والعَذراءِ البکر»: **«عذرا»** به معنی بکر می‌آید.[۵]

«والنهود ارتفاع الثدی»: **«نهود»**، بر آمدن پستان است.[۶]

شرح واژه‌های شعر دوّم

(ولست بنظّار الی جانب الغنی) «وقوله:[۷] ولست بالضم علی انّه فعل المتکلم بدلیل ما قبله وهو قوله:

---

۱ ـ «لسان العرب»، ج ۳، ص ۲۴۶.

۲ ـ **«عَنَّ الشیء یَعِنُّ ویَعُنُّ عَنَنا وعُنُونا: ظَهَر امامک»**. «لسان‌العرب»، ج ۱۳، ص ۲۹۰.

۳ ـ «لسان العرب»، ج ۳، ص ۲۳۰.

۴ ـ «زی ـ و بالکسر ـ جامه و لباس». «منتخب اللغات»، ص ۲۳۹. و «غیاث اللغات»؛ ص ۴۴۱.

۵ ـ واژهٔ «باکره» اَصالت ندارد، ساختگی است و به جای «بکر» به کار می‌رود.

۶ ـ «لسان العرب»، ج ۳، ص ۴۲۹.

۷ ـ شعر **«ولست بنظار»** به این افراد نسبت داده شده:

۱ ـ معذّل بن غیلان.

۲ ـ ابوسعید مخزومی.

۳ ـ ابوعلی، الحسن الکاتب.

وإنّی لصبّارٌ علی ماینوبنی   وحسبک انّ اللّه اثنی علی الصبر

واژهٔ «**لست**» در آغاز شعر، به صیغهٔ متکلم و به ضم تاء است؛ به دلیل شعری که پیش از آن آمده: (**وإنّی لصبارٌ ...**).

یعنی: من بسیار شکیبایم برآنچه به من می‌رسد و بس است تو را این که خدا، شکیبایی را ستوده.

«**نظّار**»: بسیار نگاه کننده.

«**علیاء**»: ـ بفتح اوّل ـ یعنی: شکوه، بزرگی و برتری.[1]

«**یصفه بالمیل إلی المعالی، یعنی: اَنّ السیادةَ مع التعب احبّ الیه من الراحة مع الخُمول. فهذا البیت اطناب بالنسبة إلی المصراع السابق**».

شاعر، خویش را به گرایش، سوی ارزشها و عظمتها، وصف می‌کند؛ بدین معنی که: آقایی بارنجش پیش او محبوبتر ازگمنامی با آسایش است.

پس این شعر، نسبت به مصراع پیشین اطناب دارد.

«**یصفه**»: شاعر، خودش را وصف می‌کند.

«**معالی**»: ارزش‌ها، بلندیها و برتریها.

«**خمول**»: ـ بضم اوّل ـ گمنام بودن.

«**فهذا البیت**»: «**ولَسْتُ بنّظار**».

«**المصراع السابق**»: «**یصدعن الدّنیا اذا عنّ سُؤدَدٌ**».

«**(ویقرب منه) ای مِنْ هذا القبیل (قوله تعالی «لایُسأل عمّا یَفْعَل وهم یسألون» وقول الحماسی)**:[2]

---

۱ ـ «**عَلْیاء اسمُ المکان المرتَفعِ کالیفاع، ولیست بتأنیث الاَعْلی؛ لانّها جاءَت منکرةً**». «لسان‌العرب»، ج ۱۵، ص ۹۰.

۲ ـ این شعر، از «**سموأل بن عادیا**» است. وی از شاعران یهودی دوران جاهلیّت است.

سموال در یثرب (مدینه) از مادر زاده شد. و روزگاری در دژی به نام «الابلق» زیست کرد. زمانی که امرؤ القیس به «بیزانس» می‌رفت چندین زره جنگی نزد سموأل به امانت سپرد. سپاه حیره به سموأل گفتند: «یا پسرت را می‌کشیم یا زره‌ها را به ما بده» او گفت: «من در امانت، خیانت نمی‌کنم». آنان پسرش را کشتند و از آن جا مَثَل «**وفادارتر از سموأل**» شهرت یافت.

نگاه کنید به: «الاغانی»، ج ۲۲، از ص ۱۲۶ ـ ۱۲۳. «تاریخ ادبیات عرب»، نوشتهٔ رینولدالین نیکلسون، ترجمهٔ کیواندخت کیوانی، ص ۱۲۷. «راهنمای دانشوران»، ج ۱، ص ۵۰۰. «الاعلام»، زرکلی، ج ۱، ص ۳۹۳. «تاریخ ←

و به همین قبیل جاهاکه وصف اطناب و ایجاز با توجّه به قلّت وکثرت حروف لحاظ شده، نزدیک است سخن خداوند ـ متعال ـ: **«ولا یُسئل عمّا یفعل وهم یُسألون»**[1] در قیاس با این شعر حماسی:

(وننکر اِنْ شئنا علی النّاس قولهم　　ولاینکرون القول حین نقول)

یعنی: ما اگر بخواهیم سخن مردم را نمی‌پذیریم و آنان هنگامی که ما سخن می‌گوییم انکار نمی‌کنند.

«یصف ریاستهم ونفاذ حکمهم اَی نحن نغیّر ما نرید من قول غیرنا واَحد لایجسر علی الاعتراض علینا فالآیة ایجازٌ بالنسبة اِلی البیت».

شاعر، ریاست و نفوذ فرمانشان را وصف می‌کند، یعنی: ما از سخن دیگران هرچه را بخواهیم تغییر می‌دهیم و کسی جرأت نمی‌کند بر ما اعتراض کند.

بنابراین، آیهٔ شریفه نسبت به شعر، موجز است.

«واِنّما قال یقرب لانّ ما فی‌الآیة یشمل کل فعل والبیت مختص بالقول فالکلامان لایتساویان فی‌اصل المعنی بل کلام‌اللّه سبحانه وتعالی اَجَلّ واعلی وکیف لاواللّه اَعْلَمْ».

مصنّف گفت: **«یقرب»** و نگفت: **«کقوله»** یا **«منه»**؛ زیرا آنچه در آیه آمده، هرکاری را فرا می‌گیرد، لیکن شعر، اختصاص به سخن دارد.

بنابراین، دو سخن در اصل معنا باهم برابر نیست؛ بلکه کلام خداوند شکوهمندتر و برتر است و چرا نباشد با این که خداوند اعلم است.

«لانَّ ما فی‌الآیة» را دو گونه می‌توانیم تفسیر کنیم:

۱ ـ «ما» ی در **«مافی‌الآیه»** را موصوله بگیریم؛ یعنی: آنچه در آیه آمده، هرکاری را فرا می‌گیرد و معنی آیه، عام است.

۲ ـ بگوییم: لفظ و کلمهٔ **«ما»** در **«لایسئل عمّا یفعل»** هرکاری را فرا می‌گیرد.

بنابر هر دو تفسیر، فراگیری آیه، از این روست که **«ما»** ی در **«لایسئل عمّا یفعل»** مای مصدریّه است و به تأویل **«عن فعله»** می‌رود آنگاه، «فعل»، شامل گفتن، سکوت کردن و هرکار دیگر می‌شود.

ادبیات عرب»، نوشتهٔ ج. م. عبدالجلیل، ترجمهٔ آذرنوش، ص ۵۱. و «المستطرف فی‌کل فنّ مستظرف» تألیف ابوالفتح ابشیهی، ج ۱، ص ۴۳۲ و ۴۳۳.

۱ ـ یعنی: «از آنچه خداوند می‌کند پرسش نمی‌شود و آنان مورد سؤال قرار می‌گیرند». انبیاء / ۲۳.

پرسش‌ها

۱ ـ چه انگیزه‌هایی برای «ایضاح بعد از ابهام» هست؟
۲ ـ «توشیع» چیست؟
۳ ـ «عطف خاص برعام» چگونه است؟
۴ ـ «تکرار» چه نکته‌هایی می‌تواند داشته باشد؟
۵ ـ مصنّف «ایغال» را چگونه تعریف کرده؟
٦ ـ «تذییل»، چند قسم دارد؟
۷ ـ چه شیوه‌هایی برای اطناب، درکتاب ذکر شده؟

نوع اطناب جمله‌های زیرین را مشخص کنید:

«لَتَدخُلُنَّ المسجدَالحرامَ اِنْ شاءاللّه آمنین».[۱]

یـا بـرید الحـمی حمـاک اللّـه مـرحبـا مـرحبا تعـال تعـال

حافظ.

جهـان ای بـرادر نمـاند بکس دل اندر جهان آفرین بـند و بس

سعدی.

«فی‌الجمله نماند از سایر معاصی منکری که نکرد و مسکری که نخورد».

گلستان، باب هفتم.

این دو چیزم برگنـاه انگـیختند بخت نـافرجـام و عـقل نـاتمام

سعدی.

«تمّ الفنّ الاوّل بعون‌اللّه وتوفیقه وایّاه اسأل فی‌اتمام الفنیّن الآخرین هدایة طریقه».

فنّ نخست، به‌کمک و توفیق خداوند، پایان یافت.

و از او می‌خواهم تا دربه فرجام رساندن دو فنّ دیگر، مرا به راهش رهنمون سازد.

تاکرانه‌های روزگارکامیاب باشید

الحمدللّه ربّ العالمین

۱ ـ فتح / ۲۷.